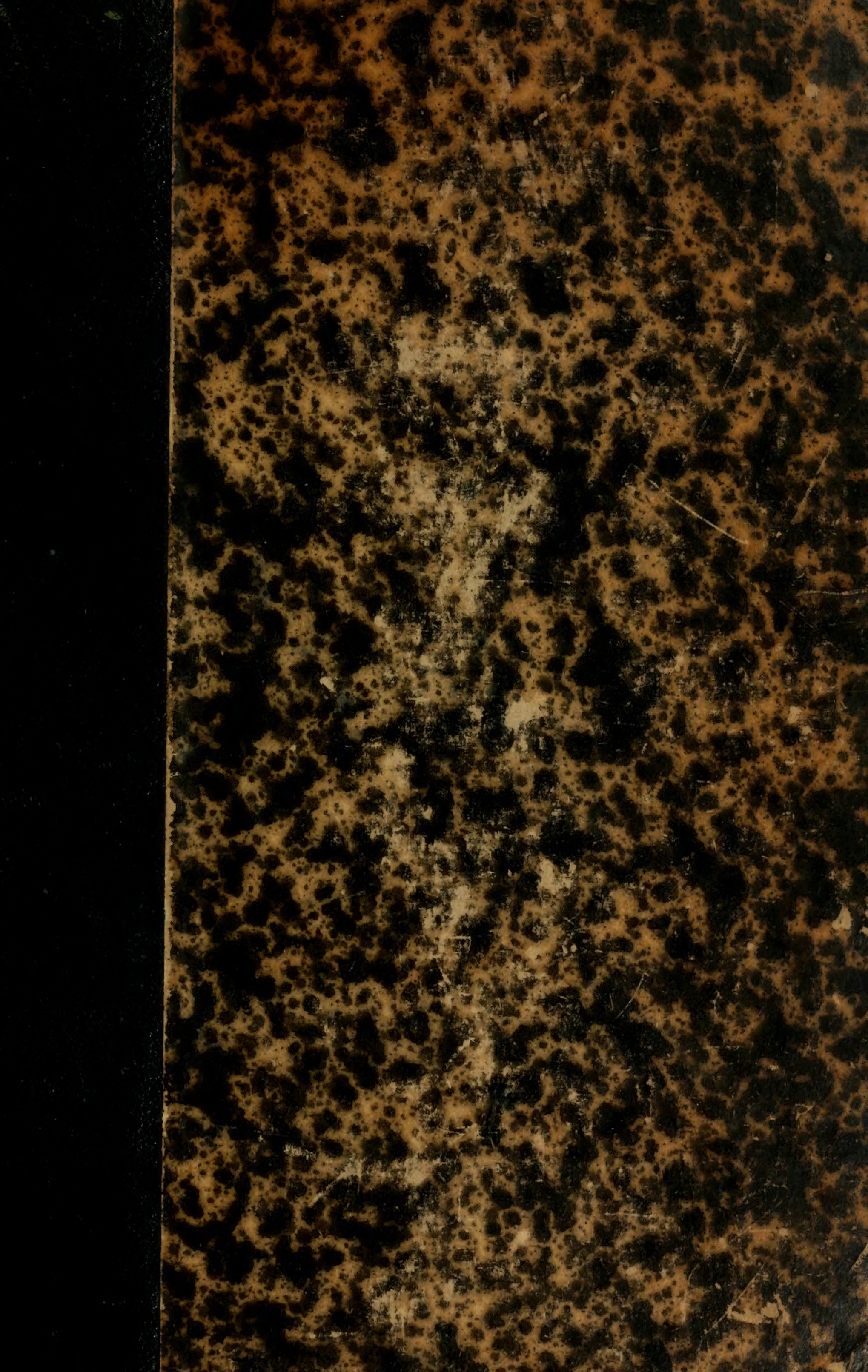
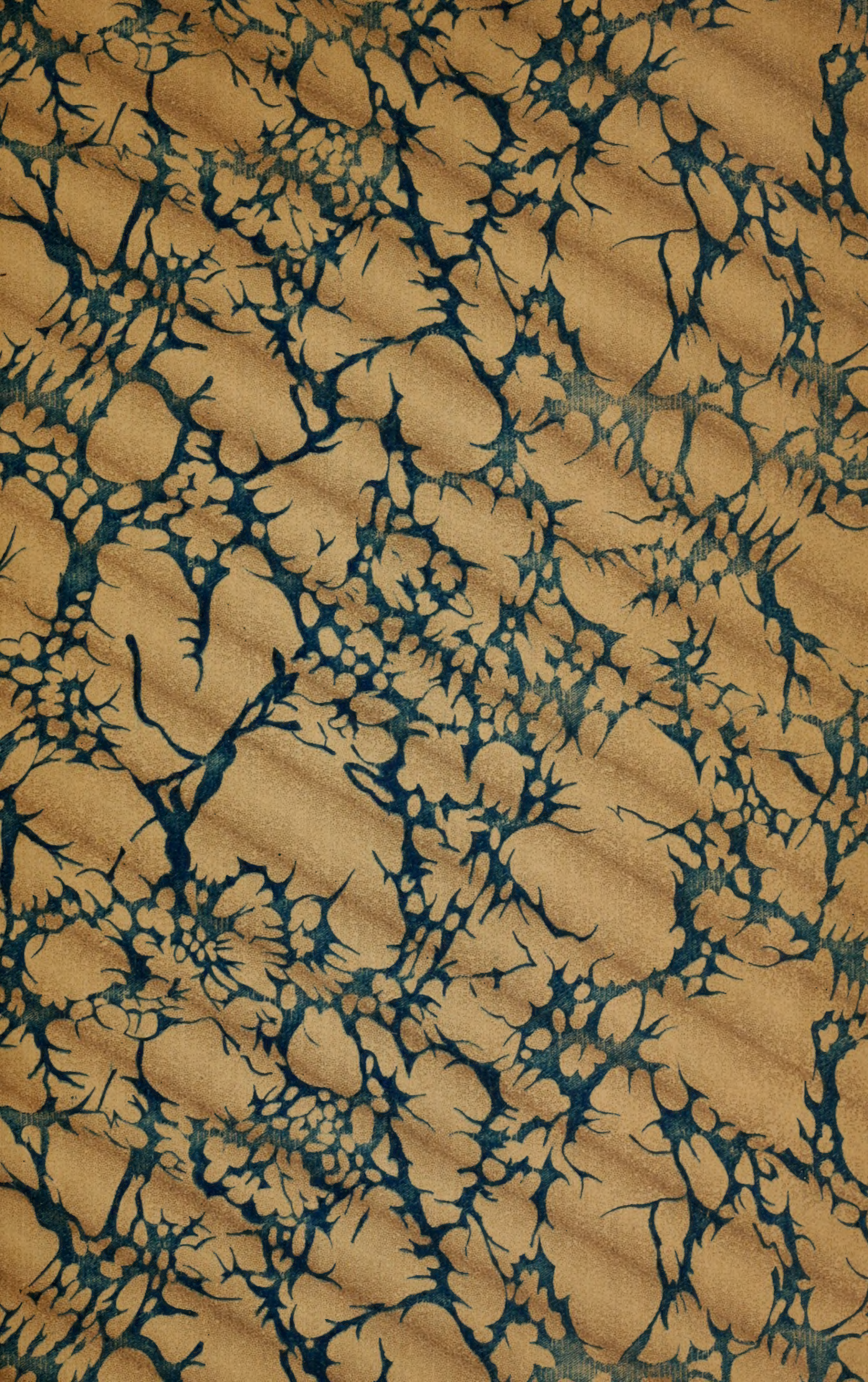






ARISTOTE

LA MÉTAPHYSIQUE

—

LIVRE PREMIER

ARISTOTE

TRADUCTIONS ET ÉTUDES

COLLECTION
PUBLIÉE PAR
L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE DE L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN

LA MÉTAPHYSIQUE

LIVRE I[er]

TRADUCTION ET COMMENTAIRE

PAR GASTON COLLÉ

1912

LOUVAIN
INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
1, rue des Flamands, 1

PARIS
F. ALCAN, éditeur
Boulevard St-Germain, 108

PRÉFACE

L'Institut supérieur de Philosophie de Louvain *commence par le présent volume la publication d'une série de travaux sur la philosophie d'Aristote.*

La collection aura pour titre général : Aristote. Œuvres philosophiques. Traductions et études.

Ses promoteurs croient rendre service à ceux qui désirent se renseigner sur la pensée du Stagirite et méditer sa doctrine. La seule traduction complète qui s'offre au lecteur français est celle de Barthélemy-Saint-Hilaire : on sait combien elle est insuffisante. Des traductions plus récentes et des commentaires qui témoignent du haut intérêt persistant du péripatétisme, ont certes une valeur très réelle, mais ce ne sont malheureusement que travaux fragmentaire d'auteurs isolés.

Une traduction des principaux traités philosophiques, un commentaire critique à la hauteur des progrès de la philologie et de l'histoire exige un effort collectif. L'entreprise réunira d'autant mieux les qualités requises d'unité et d'exactitude, que ses collaborateurs se trouveront pénétrés d'une même pensée et rapprochés par une commune sympathie.

A l'Institut de Louvain, fondé pour l'enseignement et la mise en valeur de la philosophie thomiste, on est nécessairement amené à

faire du maître de saint Thomas d'Aquin une étude approfondie : les œuvres du Stagirite y sont lues et analysées avec soin. Et tout naturellement est venue aux hommes qui se sont familiarisés avec ses théories, l'idée de s'entendre pour publier, chacun sous sa responsabilité, le résultat de leurs recherches et de leurs réflexions, afin de contribuer à faire mieux connaître la pensée authentique du « Philosophe ».

La collection comprendra des traductions des divers traités philosophiques et des études relatives au texte et à la doctrine d'Aristote. Les volumes paraîtront à mesure de leur achèvement.

Nous osons espérer que le public saura gré aux auteurs de leur initiative et qu'il fera bon accueil à leurs travaux.

La traduction du livre initial de la Métaphysique, *qui est l'œuvre de M. Gaston Colle, est le fruit d'un long et consciencieux labeur, basé sur les commentaires anciens et les meilleurs ouvrages contemporains ; les notes, dont elle s'accompagne, ont visé à donner avant tout l'intelligence immédiate du texte. Elle facilitera dans une large mesure l'accès d'une œuvre essentielle d'Aristote et vaudra à M. Colle la reconnaissance des amis de la philosophie. Ce sera la meilleure récompense d'un travail dont il n'est guère besoin de souligner la difficulté et partant le mérite.*

SIMON DEPLOIGE,
Président de l'Institut supérieur de Philosophie à l'Université catholique de Louvain.

Louvain, le 21 décembre 1911.

ARISTOTE

MÉTAPHYSIQUE

LIVRE PREMIER

TRADUCTION (*)

CHAPITRE PREMIER

Il est naturel à l'homme de désirer la connaissance : il la désire pour elle-même. — Preuves.

980 a 21 Tous les hommes aspirent naturellement à savoir. Ce qui le prouve c'est qu'on aime les perceptions des sens, puisque, même abstraction faite du besoin, ces perceptions nous plaisent par elles-mêmes, et plus que les autres celle que nous recevons au moyen des yeux. Car ce n'est pas seulement en considération de l'action, c'est aussi en dehors de toute préoccupation pratique
25 que, par dessus toutes choses pour ainsi dire, nous aimons voir. La cause en est, que le sens de la vue surtout nous aide à connaître, et nous fait apercevoir une foule de différences.

Les espèces de la connaissance, celle des bêtes.

Par nature, tous les animaux naissent avec la faculté de sentir. Mais chez les uns, la sensation produit le souvenir, chez les autres non. Et c'est à cause de cette différence que ces animaux
980 b 21 là (1) sont plus intelligents et plus aptes à apprendre que ceux qui ne sont point capables de se souvenir. Ceux qui n'ont pas la faculté d'ouïr les bruits sont bien intelligents, mais ils n'apprennent

(*) La traduction est faite sur le texte de Christ, sauf les dérogations indiquées au Commentaire.

(1) c'est-à-dire les animaux chez lesquels la sensation laisse après elle le souvenir.

pas ; telles sont les abeilles et d'autres animaux pareils. Mais ceux qui, outre le souvenir, ont aussi ce sens-là, apprennent.

La connaissance des hommes : expérience — art et science.

Ainsi donc, tous les autres animaux vivent d'images et de souvenirs, mais n'ont guère d'expérience. Les hommes, eux, vivent aussi d'art et de raisonnements. C'est du souvenir que, chez les hommes, naît l'expérience. En effet, des souvenirs multiples, relatifs au même objet, font ensemble une expérience. Et 981 a
l'expérience paraît à peu près semblable à la science et à l'art. En réalité la science et l'art dérivent, chez l'homme, de l'expérience. Car, comme dit fort bien Polus (2), l'expérience produit l'art, l'inexpérience produit le hasard. L'art prend naissance lorsque, de multiples observations de l'expérience, il se forme un jugement général sur les cas semblables. En effet, juger que ceci ou cela a fait du bien à Callias souffrant de telle maladie, et aussi à Socrate, et de même à beaucoup d'autres en particulier, cela appartient à l'expérience ; mais juger que ceci ou cela a fait du bien à tous ceux qui se sont trouvés dans le même cas, qui ont souffert de telle maladie, et qu'on réunit sous une même espèce, par exemple aux catarrheux ou aux bilieux, ou aux fiévreux, cela appartient à l'art.

Au point de vue pratique, l'expérience vaut l'art ; pourquoi.

Or, au point de vue pratique, l'expérience ne semble différer en rien de l'art ; même, nous voyons réussir mieux ceux qui ont l'expérience, que ceux qui, sans l'expérience, ont la connaissance de raison.

Le motif en est, que d'une part l'expérience est la connaissance des choses particulières, et l'art la connaissance des choses générales, que d'autre part les actions et les productions (3) se rapportent toutes au particulier. Car ce n'est pas un homme que le médecin guérit, si ce n'est par accident, mais c'est Callias ou Socrate, ou quelque autre ainsi nommé, qui a pour accident d'être un homme.

(2) Cf. Platon, *Gorgias* 448 c.

(3) les actions et les productions, c'est-à-dire tout fait quelconque, soit qu'il résulte directement de l'activité d'un être conscient (action), soit qu'il se produise de toute autre façon (production).

Si donc quelqu'un, sans avoir l'expérience, possède la connaissance de raison, qu'il connaisse le général, mais ignore le particulier contenu dans le général, souvent son traitement échouera. Car, ce qu'il s'agit de traiter c'est le particulier.

Cependant les hommes estiment le plus la connaissance qui contient le plus de science ; la science est la connaissance des causes. — Preuves.

Et toutefois, nous estimons que savoir et connaître, appartient plutôt à l'art qu'à l'expérience, et nous attribuons aux hommes d'art, plus qu'aux hommes d'expérience, la sagesse, comme appartenant à chacun dans la mesure de son savoir.

Or cela vient de ce que ceux-là connaissent la cause, ceux-ci (4) non. Car les hommes d'expérience connaissent le fait, mais ne connaissenc pas le pourquoi. Les autres connaissent le pourquoi et la cause.

C'est aussi pour ce motif, qu'en toutes choses nous regardons comme plus honorables les chefs d'ouvrage que les ouvriers qui travaillent de leurs mains, c'est pour ce motif que nous leur
981 b attribuons plus de savoir et plus de sagesse : parce qu'ils connaissent les causes de l'ouvrage. Nous considérons les ouvriers de la même manière que certaines choses inanimées, lesquelles agissent, mais accomplissent ce qu'elles font sans savoir, comme le feu brûle. Mais nous estimons que ces choses inanimées agissent par une certaine force naturelle, et les ouvriers par habitude. C'est bien que nous attribuons plus de sagesse aux chefs d'ouvrage non en considération de ce qu'ils font, mais pour la connaissanee de raison qui est en eux, et leur science des causes.

Et en général être capable d'enseigner est un signe qu'on sait; c'est aussi pour cela que l'art, plus que l'expérience, est science à nos yeux. Car ceux qui possèdent l'art sont capables d'enseigner, les autres n'en sont point capables.

De plus, nous n'estimons sagesse aucun exercice des sens. Et cependant les perceptions sensibles sont les propres connaissances du particulier ; mais c'est qu'elles n'apprennent le pourquoi au sujet de rien : elles ne disent pas par exemple pourquoi le feu est chaud, mais seulement qu'il est chaud.

(4) ceux-là, c'est-à-dire « les hommes d'art », les hommes qui possèdent un art ; ceux-ci, c'est-à-dire « les hommes d'expérience », ceux qui possèdent seulement l'expérience.

Il est donc naturel que celui qui, tout d'abord, dépassant la connaissance commune que donnent les perceptions des sens, a inventé un art quelconque, excite l'admiration des hommes, non pas seulement pour l'utilité que présente quelqu'une de ses inventions, mais parce qu'il est un sage à leurs yeux, et dépasse les autres hommes. Il est naturel aussi qu'à mesure que les arts inventés se multiplient, les uns fournissant au besoin, les autres à l'agrément — les inventeurs des arts d'agrément soient constamment considérés comme plus sages que les inventeurs des arts utiles ; c'est que les sciences des premiers ne se rapportent pas à un usage pratique.

Aussi, lorsque tous les arts de l'une et de l'autre espèce eurent été trouvés, on inventa des sciences qui ne visaient plus ni à l'utilité ni à l'agrément, et ces sciences furent découvertes là où on vit dans le loisir. C'est pourquoi les arts mathématiques prirent d'abord naissance en Égypte, car dans ce pays on laissa les prêtres vivre dans le loisir.

Ce qu'on nomme sagesse c'est proprement la connaissance des causes premières. Ce chapitre tend déjà à le prouver.

Il a été dit dans l'Ethique (5), quelle différence il y a entre l'art, la science et les autres notions de ce genre, mais le but de l'exposé que nous faisons ici, c'est de montrer que dans l'opinion de tout le monde, l'objet de ce qu'on nomme sagesse, c'est les causes premières et les principes.

C'est pour cela que, comme nous l'avons dit plus haut, l'homme qui possède l'expérience est considéré comme plus sage que les autres qui ont la perception des sens quelle qu'elle soit, l'homme qui possède l'art comme plus sage que ceux auxquels appartient l'expérience, celui qui possède un art de direction comme plus sage que celui qui exerce un art manuel, et les arts théoriques plus que les arts pratiques (6). 982 a

Il est dès maintenant évident que la sagesse est une science ayant pour objet certaines causes et certains principes.

(5) Eth. Nic. VI. 3. 1139 b. 31 et 4, 1140 a 20 — voir notre commentaire.

(6) c'est-à-dire : et les arts théoriques comme étant plus dignes du nom de sagesse que les arts pratiques.

CHAPITRE II.

Conditions essentielles de la sagesse, d'après la conception que les hommes s'en font.

Et puisque notre recherche a pour objet cette science-là (1), il faudra bien que nous examinions de quelles causes et de quels principes s'occupe la science qui est sagesse. Si on relevait les conceptions que nous avons au sujet du sage, peut-être cela en deviendrait-il plus clair.

Nous estimons d'abord que le sage sait toutes choses, en la manière qu'il est possible de savoir toutes choses : non point par le particulier ; ensuite que celui-là est sage qui sait connaître les choses difficiles et non aisées à connaître pour l'homme (ainsi, percevoir par les sens est chose commune à tous, et par conséquent facile, aussi n'est-ce point du tout sagesse) ; de plus, qu'en toute science plus sage est celui qui connaît plus exactement, et celui qui sait mieux enseigner ; nous croyons aussi que parmi les sciences, celle qu'on recherche pour elle-même et en vue de savoir, est sagesse plus que la science qu'on recherche pour les avantages qui en dérivent ; et nous croyons qu'est sagesse, plus que la science qui sert, la science hiérarchiquement supérieure. Car il nous paraît qu'il ne convient pas au sage de recevoir des ordres, mais d'en donner, ni d'obéir à autrui, mais d'être obéi par moins sage que lui.

Ces conditions se trouvent réunies dans la science des causes premières, des principes les plus généraux. La sagesse a donc pour objet ces causes et ces principes.

Telles sont, et en tel nombre, les conceptions que nous avons au sujet de la sagesse et des sages.

Or, d'entre ces conditions, celle-ci : savoir toutes choses, appartient nécessairement à celui qui possède le plus la science du général, celui-là en effet connaît d'une certaine manière tout ce qui est compris sous [le général].

Mais sans doute que ces choses les plus générales sont aussi les plus difficiles à connaître pour les hommes : car elles sont les plus éloignées des perceptions sensibles.

Ensuite, les sciences qui ont le plus pour objet les principes,

(1) c'est-à-dire la sagesse.

sont les plus exactes, car celles qui se prennent de moins de principes sont plus exactes que celles qui se prennent d'une ajoute [de principes], comme l'arithmétique est plus exacte que la géométrie.

Puis, incontestablement, plus une science contemple les causes, plus elle est propre à enseigner, puisque ceux-là enseignent qui en chaque chose indiquent les causes.

D'autre part, savoir et connaître en vue de savoir et de connaître, appartient le plus à la connaissance du plus connaissable; car celui qui choisit la connaissance pour elle-même choisira de préférence celle qui est le plus connaissance ; or telle est la con- 982 b
naissance du plus connaissable ; mais ce qui est le plus connaissable c'est les principes et les causes. Car on connaît les autres choses par et dans les principes et les causes, non les principes et les causes par ce qui est compris sous elles.

Enfin la science qui possède la supériorité hiérarchique sur toutes les autres, et la science qui possède la supériorité hiérarchique sur la science qui sert, c'est, en toutes choses, celle qui connaît la fin de l'action à accomplir. Or cela, c'est dans les choses particulières le bien, et, pour l'ensemble, c'est le plus grand bien dans la nature entière.

Les choses que nous avons dites montrent toutes à l'égard de la même science que c'est à elle que s'applique le nom que nous considérons (2). En effet cette science doit avoir pour objet la contemplation des premiers principes et des causes. Car le bien aussi et la fin est une des causes.

Caractères de la sagesse : elle est exclusivement théorique, elle est libre;

Que maintenant cette science ne soit pas une science pratique, on le voit aux premiers qui philosophèrent. Car, aussi bien à l'origine que maintenant, les hommes se sont mis à philosopher par étonnement, s'étonnant tout d'abord des difficultés qui se présentaient sous leur main, puis, en s'avançant ainsi petit à petit, s'embarrassant aussi au sujet de plus grandes choses, comme au sujet des phénomènes de la lune, et de ceux du soleil, et au sujet des astres, et au sujet de la genèse de l'univers.

(2) c'est-à-dire le nom de sagesse.

Or celui qui s'embarrasse et s'étonne, croit ignorer (aussi, l'amateur de mythes est philosophe en quelque sorte, car le mythe est composé de merveilles). Dès lors, si c'est pour échapper à l'ignorance que ces hommes ont philosophé, il est clair que c'est pour savoir qu'ils ont poursuivi la connaissance, non en vue de quelque utilité. D'ailleurs les circonstances elles-mêmes en témoignent : car cette sorte de connaissance ne commença à être recherchée qu'au moment où pour ainsi dire tout ce qui est nécessaire, et tout ce qui regarde la commodité et l'agrément de la vie existait déjà. Il est donc évident que cette connaissance-là nous ne la recherchons pour aucun avantage étranger. Bien plutôt, comme, à ce que nous disons, un homme est libre lorsqu'il existe pour lui-même, et non pour autrui, ainsi en est-il de cette science, seule libre entre les sciences ; elle seule en effet existe pour elle-même.

Aussi pourrait-on penser, non sans droit, que la possession de cette science n'est pas humaine. Car par beaucoup de côtés la nature des hommes est esclave ; si bien que, s'il fallait en croire Simonide, Dieu seul aurait le privilège de cette science (3), et il ne serait pas convenable que l'homme ne se contente pas de rechercher la science qui lui est proportionnée. De fait, si les poètes disent quelque chose (4), et que la jalousie soit naturelle au divin (5), c'est ici (6) vraisemblablement que cela arriverait
983 a surtout (7), et tous ceux qui dépasseraient ici le niveau seraient accablés de maux.

Elle est divine et la plus digne d'honneur.

Mais il n'est pas admissible que la nature divine soit jalouse, mais plutôt, comme dit le proverbe, grands menteurs sont les poètes, et nulle science ne doit être estimée digne de plus d'honneur que celle-ci. Car la science la plus divine est la plus digne

(3) θεὸς ἂν μόνος τοῦτο ἔχοι [τὸ] γέρας, Dieu seul aurait ce bien insigne ; Platon cite ce même vers de Simonide, *Protag.* 344 c.

(4) c'est-à-dire quelque chose de vrai.

(5) c'est-à-dire aux dieux.

(6) c'est-à-dire au sujet des hommes qui osent rechercher la sagesse.

(7) que la jalousie des dieux se montrerait surtout.

d'honneur. Or telle (8) doit être, elle seule, à un double titre, la science dont nous parlons. Car divine entre les sciences est celle que Dieu surtout posséderait, divine celle qui aurait les choses divines pour objet. Or la science dont nous parlons, possède seule ce double caractère. En effet, d'une part, tout le monde regarde Dieu comme une cause et comme un principe, et d'autre part, Dieu doit avoir ou seul, ou lui surtout, pareille science.

Ainsi donc, toutes les sciences peuvent bien être plus nécessaires que celle-ci, mais aucune n'est plus excellente.

Idéal auquel elle doit tendre.

Mais nous devons placer en quelque sorte la possession de cette science à l'opposé de nos premières recherches (9). Tous en effet, comme nous l'avons dit, commencent par s'étonner que la chose (10) soit ainsi, comme il arrive des automates dans les merveilles (11), pour ceux qui n'en ont pas vu la cause, ou à propos des solstices, ou de l'incommensurabilité de la diagonale (12).

Car il paraît étonnant à tout le monde qu'une chose ne puisse pas être mesurée par la quantité la plus petite [qu'on voudra]. Or il faut, selon le proverbe, qu'on aboutisse à l'opposé et au meilleur, comme il arrive aussi dans ces sortes de choses, une fois qu'on s'en est instruit. Car un géomètre ne s'étonnerait de rien tant que si la diagonale était mesurable (13).

Nous avons dit ainsi quelle est la nature de la science que nous cherchons, et quelle fin doit atteindre cet examen et l'étude tout entière dont nous parlons.

(8) telle, c'est-à-dire divine.

(9) C'est-à-dire que la possession de cette science doit nous donner, par rapport à son objet, une manière de voir contraire à celle que nous avions au moment où nous commencions notre étude.

(10) la chose, quelle qu'elle soit, dont on cherche l'explication.

(11) Voir notre commentaire.

(12) Suppléez : avec les côtés du carré.

(13) Suppléez : par une fraction quelconque d'un des côtés du carré.

CHAPITRE III.

Les quatre causes.

Il est clair qu'il s'agit d'acquérir la science des causes premières ; (car nous disons que nous savons une chose chaque fois que nous croyons connaître la cause première). Or on parle de causes en quatre sens. Nous disons qu'une des causes, c'est l'essence et le « quel était l'être » (1) (car la question « pourquoi » aboutit enfin à la définition, or le premier pourquoi est cause et principe); et nous disons qu'une deuxième cause c'est la matière et le sujet; une troisième celle d'où vient l'origine du mouvement, et une quatrième cause, celle qui se trouve à l'opposé de cette dernière, le « en vue de quoi » et le bien, (car cela est la fin de toute production et de tout mouvement).

Examen de la philosophie des prédécesseurs d'Aristote : quelle connaissance ils ont eue des quatre causes. But de l'examen.

Donc, quoique nous ayons amplement traité de ces causes dans
983 b la physique (2), associons aussi à notre examen ceux qui avant nous sont entrés dans l'étude des êtres, et ont philosophé sur la vérité. Car évidemment ceux-là aussi parlent de certains principes et de certaines causes. En les passant en revue nous recueillerons quelque profit pour la présente étude, car ou bien nous découvrirons quelque autre genre de cause, ou bien notre adhésion à la nomenclature des causes que nous faisons actuellement se trouvera affermie.

La plupart des premiers philosophes n'ont connu que la cause matérielle.

Eh bien donc, la plupart des premiers philosophes n'ont admis comme principes de toutes choses que des principes rentrant dans l'espèce matière. Car, ce dont tous les êtres sont constitués, l'être premier d'où ils proviennent, l'être dernier où ils retombent tous en périssant, la substance se conservant mais changeant dans ses modalités, voilà, à leur avis, l'élément et le principe des êtres. Ils en concluent que rien ne commence à être, et que rien ne périt, puisque cette nature (3) se conserve toujours, de même que nous

(1) Voir notre commentaire.

(2) Surtout II, 3 et 7.

(3) cette nature, celle qui vient d'être définie par les mots : ce dont tous les êtres etc.

ne disons ni que Socrate commence à être absolument, lorsqu'il commence à être beau ou artiste, ni qu'il périt lorsqu'il perd ces manières d'être, parce que le sujet, Socrate lui-même, subsiste ; et ainsi de toutes les autres choses. Car il faut bien qu'il y ait une certaine nature, ou unique ou multiple, de laquelle naissent les autres choses, tandis que celle-là se conserve. Mais quant à savoir en quel nombre et de quelle espèce sont ces principes, (4) leurs avis diffèrent.

Thalès. — Principe matériel de Thalès : l'eau.

Thalès d'abord, le fondateur de cette sorte de philosophie, soutient que ce principe c'est l'eau, (aussi déclare-t-il que la terre se trouve sur l'eau). Il avait pris peut-être cette conception en voyant que l'aliment de toutes choses est humide, et que le chaud même naît et vit de cela, (or, ce de quoi toutes choses naissent est leur principe). Voilà donc d'où Thalès aurait pris sa conception, et aussi de cette considération que les semences de toutes choses ont une nature humide, et que l'eau est, pour les choses humides, le principe de leur nature.

Les premiers théologiens.

Quelques-uns pensent que cette conception de la nature a été aussi celle des philosophes tout à fait primitifs qui vécurent bien avant cette génération et qui les premiers firent de la théologie (5).

En effet, ils ont fait d'Océan et de Téthys les parents de la naissance, et ils ont fait de l'eau, qu'ils appelaient Styx, le serment des dieux (6). Car ce qui est le plus vénérable est le plus ancien, et le serment est ce qu'il y a de plus vénérable.

Que maintenant cette opinion sur la nature soit primitive et 984 a
antique, cela paraît assez incertain, mais telle a bien été, dit-on, la doctrine de Thalès sur la cause première.

Car, quant à Hippon, il ne mérite pas d'être rangé avec ceux-ci, à cause de la vulgarité de son esprit.

Anaximène et Diogène — leur principe matériel : l'air. — Hippon et

Anaximène et Diogène mettent l'air avant l'eau, et parmi les corps simples c'est l'air qu'ils préfèrent pour principe (7). De leur

(4) ces principes matériels fondamentaux.

(5) Aristote veut parler d'Homère et d'Hésiode considérés comme les premiers théologiens (Alex. Hayd. 25, 9-10), peut-être aussi d'Orphée.

(6) Cf. Iliade XIV, 201-246 et XV, 37. — Platon, *Cratyl.* 402 b.

(7) Cf. Brandis, *Gesch.*, I, p. 141 sqq., 272 sqq.

Héraclite — leur principe matériel : le feu. — Empidocle, les quatre principes matériels.

côté Hippase de Métaponte et Héraclite d'Ephèse choisissent le feu (8) ; et Empédocle admit comme principes les quatre [corps simples], car à ceux que nous venons de nommer, il ajouta, comme quatrième, la terre. C'est qu'à ses yeux, ces quatre éléments subsistent toujours et n'ont de devenir que par augmentation ou diminution de quantité, soit qu'ils s'assemblent en un, soit qu'ils s'en séparent (9).

Anaxagore — les principes matériels en nombre infini.

Anaxagore de Clazomène qui vient avant Empédocle au point de vue du temps, mais après lui au point de vue des œuvres (10), est d'avis que les principes sont en nombre infini. Selon lui, pour ainsi dire tous les homéomères (11) naissent et périssent de la même manière que l'eau ou le feu : en tant seulement qu'ils se réunissent et se séparent ; en tout autre sens ils ne naissent ni ne périssent, mais subsistent éternellement (12).

Insuffisance de la cause matérielle, nécessité d'une seconde cause : la cause efficiente.

D'après tout ce qui précède on pourrait croire qu'il n'y a qu'une cause, la cause dite matérielle. Mais comme ils avançaient ainsi, la force des choses leur ouvrit la route et les obligea à encore chercher ; car, qu'on suppose tant qu'on voudra que tout ce qui naît et tout ce qui périt vient soit d'un seul soit de plusieurs éléments [et y retourne], pourquoi cela arrive-t-il, et quelle en est la cause ? Car certes ce n'est pas le sujet lui-même qui produit son propre changement. Par exemple, ce n'est ni le bois ni l'airain qui est cause que l'une ou l'autre de ces deux choses change, et ce n'est pas le bois qui fait le lit, ni l'airain qui fait la statue, mais c'est quelque autre chose qui est cause du changement. Or rechercher cette autre cause, c'est rechercher le second principe, celui d'où vient l'origine du mouvement, comme nous dirions.

Comment les philosophes anciens se sont

Donc, quant aux tout premiers qui s'occupèrent de pareille science, et qui supposèrent que le sujet est un, ils ne se mirent

(8) Cf. Brandis, *Gesch.*, I, p. 159 sqq. et 509 sqq.
(9) Cf. vers 93-104 Sturz. 138-149 Karst.
(10) Pour le sens de cette expression, voir notre commentaire.
(11) i. e. res quae suas partes habent ipsi rei similes (Bon. p. 68).
(12) Cf. Simpl. ad Ar. Phys. 34 b.

comportés à l'égard de cette difficulté : ceux d'abord qui font le principe matériel unique. — Parménide.

en peine d'aucune difficulté, mais du moins quelques autres, partisans eux aussi du sujet un, succombant pour ainsi dire à la difficulté de cette recherche, déclarèrent que l'un et la nature entière est immobile, non seulement en ce sens que rien n'y prend naissance et que rien n'y périt (car dans ce sens l'opinion était ancienne et unanimement admise), mais encore au point de vue de tout changement quelconque, et c'est là ce qui est propre à ces derniers.

Ainsi donc parmi ceux qui soutinrent que l'univers est un, nul 984 b
n'arriva à concevoir une pareille cause (13), si ce n'est peut-être Parménide, et cela en tant qu'il admet comme causes, non seulement un, mais en outre, dans un certain sens, deux principes (14).

Ceux qui admettent plusieurs principes matériels.

Mais quant à ceux qui admettent plusieurs principes, ceux par exemple qui indiquent le chaud et le froid, ou le feu et la terre, il leur est mieux possible de parler de notre seconde cause. Car ils traitent le feu comme ayant une nature motrice, et ils traitent inversément l'eau, la terre, et les autres choses analogues.

Après ces philosophes et de pareils principes (15), comme il n'était pas possible de tirer de ces principes la nature universelle, contraint par la vérité elle-même, ainsi que je l'ai dit, on se remit à chercher le principe suivant.

Insuffisance de la cause matérielle à un autre point de vue. — Anaxagore et Hermotime entrevoient la cause efficiente.

Il n'est sans doute vraisemblable, ni que le feu ou la terre ou toute autre chose pareille soit cause de ce fait que certains êtres sont beaux et bons, et que d'autres le deviennent, ni que ces philosophes l'aient pu penser. D'autre part, il n'était pas admissible d'attribuer un fait si considérable au fortuit et au hasard. Celui donc qui professa que, comme dans les animaux, il y a dans la nature de l'intelligence, cause de l'arrangement et de l'ordre universel, celui-là parut parler comme un homme à jeun au milieu des discours en l'air de ses devanciers.

(13) la cause que nous appelons efficiente et qu'Aristote a désignée plus haut par la formule : celle d'où vient l'origine du mouvement.

(14) Cf. vers 112 sqq. Karst.

(15) c'est-à-dire après que ces philosophes eurent paru et que ces principes, dont je viens de parler, eurent été découverts par eux.

Or nous savons avec certitude qu'Anaxagore a fait des considérations de ce genre, mais avant lui Hermotime de Clazomène a la réputation d'avoir parlé ainsi (16).

Ainsi, les partisans de cette théorie (17), en même temps qu'ils posaient la cause de la beauté qui se trouve dans l'univers, comme un des principes des êtres, en firent le principe d'où vient aux êtres le mouvement.

CHAPITRE IV.

La cause efficiente chez Hésiode et Parménide : l'amour.

On pourrait soupçonner Hésiode d'avoir le premier recherché quelque chose de pareil (1), et les autres qui ont supposé dans les êtres de l'amour ou du désir à titre de principe, comme l'a fait aussi Parménide. Car celui-ci, construisant la genèse de l'univers disait : « avant tous les autres dieux, il fit l'amour », (2) et Hésiode de son côté disait : « avant toutes choses fut le chaos, et ensuite la terre à l'ample sein, et l'amour, le plus beau de tous les immortels » (3). C'était professer qu'il devait y avoir dans les êtres une cause qui met les choses en mouvement et les réunit. Quant à la question de savoir dans quel ordre il faut classer ces philosophes au point de vue de la priorité (4), qu'il nous soit permis de remettre à plus tard d'en décider.

Chez Empédocle : l'amitié, la discorde. — Empédocle a, en un certain sens, indiqué la cause finale.

Mais comme on vit qu'il y avait aussi dans la nature des choses contraires aux choses bonnes, qu'il n'y avait pas seulement de
985 a l'ordre et du beau, mais aussi du désordre et du laid, que même les choses mauvaises étaient plus nombreuses que les bonnes, et les choses laides plus nombreuses que les belles, il se fit que quelqu'un d'autre introduisit l'amitié et la discorde comme causes

(16) Cf. Zeller, *La philosophie des Grecs*. Trad. franç., II, p. 400 et suiv. — Id., 439, note 1.

(17) la théorie suivant laquelle il y a dans la nature de l'intelligence, cause de l'arrangement et de l'ordre universel.

(1) la cause efficiente ou motrice.

(2) V. 131 Karst.

(3) *Théog.*, v. 116-120.

(4) dans quel ordre au point de vue chronologique.

respectives de ces deux classes d'êtres. Car si l'on veut suivre ce que dit Empédocle et le comprendre selon sa pensée, non selon les bégaiements de ses discours, on découvrira que l'amitié est la cause des choses bonnes, et la discorde la cause des choses mauvaises. Si donc on disait qu'en un certain sens Empédocle a dit, et même a dit le premier, que le mal et le bien sont des principes, on parlerait peut-être assez justement, s'il est vrai que la cause de toutes les choses bonnes soit le bien en soi, et que la cause des choses mauvaises soit le mal.

Récapitulation. Les philosophes dont il a été question jusqu'ici n'ont pas su tirer parti de leurs principes.

Jusqu'ici donc, ces philosophes paraissent, comme nous le disons, avoir touché à deux des causes que nous avons définies dans notre physique, savoir : la matière, et ce d'où vient le mouvement ; mais ils l'ont fait faiblement, et sans aucune clarté, agissant comme font dans les luttes les gens qui ne sont pas exercés. Ceux-ci aussi, en effet, se tournant à droite et à gauche, frappent souvent de beaux coups, mais ce n'est point par science, et de même ces philosophes dont je parle, paraissent ne pas avoir eu la science de ce qu'ils disaient. Car ils ne semblent avoir tiré que très peu parti de leurs principes.

En effet, Anaxagore emploie l'intelligence comme une machine pour sa construction du monde ; c'est lorsqu'il ne sait trop pour quelle cause tel fait se produit nécessairement, qu'il fait paraître l'Intelligence, mais dans le reste il attribue la cause de ce qui arrive à tout plutôt qu'à l'Intelligence (5).

D'autre part, Empédocle fait, il est vrai, plus qu'Anaxagore, usage de ses principes, mais il ne le fait pas non plus suffisamment, et il ne parvient pas à être conséquent dans cet usage. Car bien souvent son amitié sépare et sa discorde réunit. Ainsi, en même temps que l'univers se désagrège en ses éléments par la discorde, le feu se réunit en un, et chacun des éléments de même. Et lorsque par contre tous les éléments se rassemblent en un par l'amitié, il faut bien que cette fois les parties de chaque élément s'en séparent (6).

(5) Cf. Platon *Phoed.* 96 c. sqq.
(6) Cf. Zeller, *La philosophie des Grecs*, trad. franç., II p. 218.

Empédocle donc, innovant sur ses prédécesseurs, divisa le premier cette cause dont nous parlons, en supposant non pas un principe unique du mouvement, mais deux, et deux principes contraires. Ce fut aussi lui qui le premier, quant aux principes dits matériels, en fixa le nombre à quatre. Il n'use pas, à vrai dire, de quatre éléments, il en use comme s'ils n'étaient que deux, usant
985 b à part du feu, et, comme d'une seule nature, des éléments opposés, savoir : la terre, l'air, et l'eau. On s'en aperçoit, si l'on y regarde, en lisant son poème.

C'est donc, comme nous le disons, d'autant de causes et en cette manière qu'Empédocle a parlé.

Théorie de Leucippe et de Démocrite.

Quant à Leucippe et son disciple Démocrite, ils soutiennent que les éléments sont le plein et le vide, disant que l'un c'est le non-être, l'autre l'être ; le plein et solide serait l'être, le vide et sans consistance serait le non-être. (C'est pourquoi ils affirment aussi que l'être n'existe pas plus que le non-être, parce que le vide n'existe pas moins que le corps), et ce seraient là les causes, en tant que matière, des êtres. Et de même que ceux qui supposent une la substance sujet, tirent tout le reste des accidents de cette substance, posant comme fondement de leurs accidents le rare et le dense, de même ceux-ci disent que les causes de toutes les autres choses ce sont les différences. Quant au nombre de ces différences, ils le fixent à trois : la figure, l'ordre et la position. Ils disent en effet que l'être ne diffère que par la proportion, le contact et la tournure. Or la proportion c'est la figure, le contact c'est l'ordre, la tournure c'est la position. Car A diffère de N par la figure, AN de NA par l'ordre, Z de N par la position. Mais aussi bien que les autres, ils négligèrent tranquillement d'expliquer d'où et comment il y a du mouvement dans les êtres (7).

C'est, comme nous le disons, jusque-là que nos devanciers paraissent avoir poussé leurs recherches sur les deux [premières] causes.

(7) Cf. Zeller, *La philosophie des Grecs*, trad. franç., II p. 279 et suiv.

CHAPITRE V.

Les Pythagoriciens. Origine de leur théorie.

Mais au même temps que ces philosophes, et avant eux, il y avait ceux qu'on appelle Pythagoriciens. Ceux-ci, s'étant appliqués aux mathématiques, les firent d'abord avancer, et nourris dans cette science, ils pensèrent que les principes des mathématiques étaient les principes de tous les êtres. Or comme, dans les mathématiques, les nombres sont, par nature, premiers, que d'autre part les Pythagoriciens crurent remarquer dans les nombres, plus que dans le feu, dans la terre et dans l'eau, une multitude de ressemblances avec les choses et les phénomènes (il leur semblait que telle détermination des nombres était la justice, telle autre l'âme et l'intelligence, telle autre encore le moment favorable, et ainsi de suite pour en quelque sorte toutes les déterminations des nombres) — comme de plus ils découvraient dans les nombres les caractères et les définitions des harmonies, partant dès lors de cette considération que tout le reste de la nature leur paraissait imité sur les nombres, et que les nombres sont premiers dans la nature entière, ils supposèrent que les éléments des nombres 986 a sont les éléments de toutes choses, et que l'univers entier est harmonie et nombre (1).

Coup d'œil sur leurs procédés de démonstration.

Aussi, toutes les concordances qu'ils pouvaient montrer entre les nombres et les harmonies d'une part, et d'autre part les conditions et les parties de l'univers, et l'arrangement général du monde, ils les rassemblaient et les coordonnaient. Et lorsque quelque part il manquait quelque chose, ils s'ingéniaient à faire tenir ensemble tout leur système (2). Par exemple, la décade paraît quelque chose de complet, et elle semble embrasser toute la nature des nombres ; aussi les Pythagoriciens disent-ils que les

(1) Pour l'explication de l'ensemble comme des divers éléments de cette phrase, voir notre commentaire — id. pour les références relatives aux thèses Pythagoriciennes.

(2) C'est-à-dire ils y suppléaient arbitrairement de manière à faire tenir ensemble tout leur système.

corps en mouvement dans le ciel sont dix, mais comme on n'en voit que neuf, ils en font un dixième : l'antichton. Nous avons expliqué ces choses de plus près en d'autres ouvrages (3), mais voici dans quel dessein nous y revenons : c'est pour apprendre aussi des Pythagoriciens quels sont les principes qu'ils posent, et comment ces principes tombent dans les causes que nous avons indiquées. Or il semble bien que les Pythagoriciens aussi fassent du nombre un principe des êtres, comme en constituant la matière, les accidents, et les manières d'être. Les éléments des nombres seraient le pair et l'impair, le premier serait infini, le second fini ; l'unité serait constituée des deux à la fois, étant à la fois paire et impaire, le nombre serait constitué de l'unité, et, comme nous l'avons dit, l'univers entier serait des nombres.

Quelle espèce de causalité les Pythagoriciens attribuaient au nombre.

D'autres, appartenant à la même catégorie de philosophes, prétendent que les principes sont au nombre de dix, et ils les rangent en séries : fini et infini, impair et pair, un et multiple, droite et gauche, mâle et femelle, immobile et en mouvement, droit et courbe, lumière et ténèbres, bon et mauvais, carré et hétéromèque.

Développement de la théorie Pythagoricienne. — Alcméon de Crotone.

Alcméon de Crotone (4) semble, lui aussi, avoir conçu les choses de cette manière, soit qu'il ait emprunté cette théorie de ces derniers, soit inversément. Car Alcméon parut au temps où Pythagore était un vieillard, et il parle à peu près comme ces philosophes dont il est question. Il dit en effet que la plupart des choses humaines sont deux. Il cite ses oppositions, non pas comme ces autres, d'une manière déterminée, mais en les prenant au hasard, comme blanc noir, doux amer, bon mauvais, grand petit. Ainsi donc, sur le reste (5), celui-ci lance ses idées sans
986 b définir, tandis que les Pythagoriciens indiquent le nombre des oppositions et disent quelles elles sont. On peut donc trouver chez Alcméon comme chez les Pythagoriciens, que les contraires sont les principes des choses, mais chez les Pythagoriciens seuls quel

(3) Aristote a surtout en vue son ouvrage : « opinions des Pythagoriciens » qui est perdu. (Cf. Alex. Hayd, 41 — 2.)

(4) Cf. Trendelenburg, *de an.* p. 239. Krische *Forsch.* I, p. 69.

(5) Pour le sens de cette expression, voir notre commentaire.

Les Pythagoriciens conçoivent la causalité du nombre comme matérielle.

est le nombre de ces principes et quels ils sont. Quant à savoir de quelle manière leurs principes peuvent être ramenés aux causes que nous avons mentionnées, ils ne s'en sont pas clairement expliqués. Toutefois ils paraissent poser leurs éléments comme matière. Car ils disent que c'est de ces éléments qui se trouveraient en elle, que la substance est constituée et construite.

D'après tout cela, on voit suffisamment quelle était la pensée des premiers philosophes aux yeux desquels les éléments de la nature sont multiples.

Théorie des Eléates.

Il y a quelques philosophes (6) qui se sont exprimés sur l'univers comme s'il était une seule nature ; mais ils ne se sont pas tous exprimés de la même façon, ni quant à la perfection de leur exposé, ni quant à sa conformité avec la nature. Or d'une part, notre présente étude des causes ne comporte pas que nous parlions de ces philosophes-là. Car ils ne font pas comme quelques-uns des physiologues, qui, ayant supposé l'être un, font cependant naître les choses de l'un comme d'une matière. Les philosophes que nous visons parlent tout autrement. Les physiologues ajoutent le mouvement, du moins en faisant naître l'univers, mais ces philosophes-ci déclarent l'univers immobile.

Parménide a entrevu la cause formelle. — Mélissus. — Xénophane.

Voici toutefois jusqu'à quel point il est à propos d'en parler pour l'examen que nous faisons : Parménide semble avoir en vue l'un formel (7), Mélissus l'un matériel (8). C'est aussi pourquoi le premier fait cet un fini, l'autre le fait infini. Quant à Xénophane, lequel fit l'être un avant Parménide et Mélissus (car on dit que Parménide a été son disciple), il n'a rien expliqué, et il ne paraît avoir songé à aucune de ces deux natures (9), mais considérant l'ensemble de l'univers, il déclare que l'un est Dieu (10). Ainsi donc que nous le disions, pour notre présent examen ces philosophes peuvent être négligés, deux d'entre eux peuvent même l'être entièrement, comme étant un peu trop grossiers, je veux dire Xénophane et Mélissus.

(6) Il s'agit des Eléates dont il a été question 984 a 29-30.

(7) Parm. fragm. v. 43, 93 Kst.

(8) Brandis, *Gesch.*, I, p. 405.

(9) matière et forme.

(10) Cf. Zeller, *Gr. Phil.*, I, p. 142.

Supériorité du système de Parménide.

Parménide, lui, semble avoir parlé avec plus de vue. Estimant qu'en dehors de l'être, le non-être n'est rien, il croit que l'être est nécessairement unique et qu'il n'y a rien d'autre, (nous nous sommes exprimé plus clairement à cet égard dans notre ouvrage sur la nature). (11) — Mais, obligé de tenir compte des phénomènes, et concevant que l'un existe selon la raison, et le multiple selon les sens, il en vient à faire deux les causes et deux les principes : chaud et froid, savoir feu et terre. Or, de ces deux, il 987 a rapporte le chaud à l'être, l'autre au non-être.

Récapitulation. — Indications nouvelles sur les Pythagoriciens. — Ils ont aperçu la cause formelle. — Observations critiques sur leur méthode.

D'après ce que nous avons dit, et de la bouche des sages que nous avons associés à notre étude, voilà donc ce que nous avons pu recueillir : chez les philosophes primitifs un principe corporel (car l'eau et le feu et les choses de cette sorte sont des corps), et chez les uns le principe corporel unique, chez les autres multiple, mais tous posant leurs principes dans l'espèce matière. Chez quelques-uns nous avons trouvé et cette cause là (12), et en outre celle d'où vient le mouvement, cette dernière cause étant unique chez les uns, étant deux chez d'autres. Ainsi donc, jusqu'aux Italiques (13) exclusivement, les autres philosophes ont parlé insuffisamment des causes, si ce n'est que, comme nous l'avons dit, ils se sont servis de deux causes, et l'une d'elles : celle d'où vient le mouvement, les uns la font unique, les autres double. Les Pythagoriciens ont dit également que les principes sont deux, mais voici ce qu'ils ajoutent, ce qui aussi leur est propre, c'est que, selon leur opinion, le fini, l'infini, et l'un ne sont pas certaines autres natures, par exemple feu ou terre ou quelque autre chose pareille (14), mais l'infini lui-même, et l'un lui-même, sont la substance des choses auxquelles on les attribue et par suite la substance de toutes choses est nombre. Donc, au sujet de ces choses-là, voilà comment les Pythagoriciens se sont expliqués ; ils commencèrent aussi à parler de la forme et à définir, mais ils s'y prirent d'une manière

(11) *Phys.* Livre Ier, chap. III.
(12) c'est-à-dire la cause matérielle. Cf. Alex. Hayd., 45, 25.
(13) c'est-à-dire les pythagoriciens.
(14) Voir notre commentaire.

trop simpliste. Car d'abord, ils définissaient surperficiellement, puis, ce à quoi convenait en premier lieu la définition formulée, ils croyaient que c'était là l'essence de la chose envisagée, comme si quelqu'un croyait que le double et la duade sont même chose, par la raison que le double appartient en premier lieu à deux. Mais sans doute que double et duade n'est point la même essence. Autrement l'un sera plusieurs, et c'est là une conséquence du système Pythagoricien. Voilà donc ce qu'on peut trouver chez les premiers philosophes et chez les autres.

CHAPITRE VI.

Le système de Platon. Origine de la théorie des Idées.

Après les philosophies dont il a été question, parut le système de Platon, conforme, en majeure partie, aux doctrines précédentes, présentant cependant sur certains points une théorie propre qui se séparait de la philosophie des Italiques.

Car Platon, ayant été d'abord, dès son jeune âge, familier de Cratyle (1), et en contact continuel avec les opinions d'Héraclite, selon lesquelles toutes les choses sensibles sont dans un écoulement perpétuel, et ne sauraient être objet de science, garda cette manière de concevoir dans la suite.

Voilà comment, lorsque d'autre part il se fut attaché aux doctrines de Socrate qui, lui, ne s'était occupé, il est vrai, que de 987 b
morale, et non de l'ensemble de la nature, mais avait dans ce domaine recherché le général, et, le premier, appliqué son esprit aux définitions, — Platon fut amené à croire que les définitions qu'on fait, ont pour objet non les choses sensibles, mais d'autres choses : car il lui semblait impossible que la définition commune appartînt à quelqu'un des êtres sensibles, ceux-ci changeant sans cesse. Cela étant, il donna à ces sortes de choses le nom d'idées, et prétendit que les choses sensibles existent toutes en dehors des idées, et reçoivent leurs noms d'après celles-ci ; qu'en effet les

(1) Cf. Brandis, I, p. 185.

choses multiples, univoques à l'égard des idées (2), n'existent que par participation.

La « participation »

Quant à cette participation, Platon ne modifiait (3) que le nom. Car les Pythagoriciens disent que les êtres existent à l'imitation des nombres, et Platon dit par participation. Mais les uns comme les autres négligèrent de chercher en quoi consistait cette participation ou cette imitation.

Les choses mathématiques.

En outre, Platon soutient qu'en dehors des idées et des choses sensibles existent, intermédiaires, les choses mathématiques. Elles différeraient des choses sensibles en ce qu'elles sont éternelles et immuables, des idées en ce que les choses mathématiques sont plusieurs pareilles, tandis que chaque idée est unique.

Éléments constitutifs des idées — points de contact avec la théorie Pythagoricienne.

D'autre part, comme aux yeux de Platon les idées étaient causes des autres êtres, il crut que les éléments des idées étaient les éléments de tous les êtres. Or il disait que les principes (4) ce sont, comme matière : le grand et le petit, et comme forme : l'un. Il pensait en effet que les idées, dont il faisait des nombres, existaient par participation à l'un, constituées du grand et du petit. Mais en soutenant que l'un est substance et qu'il n'est pas une certaine autre chose à laquelle l'unité serait attribuée, Platon parlait de semblable manière que les Pythagoriciens, et il parlait comme eux en disant que les nombres sont pour les autres choses causes de leur essence (5).

Différences entre la théorie des Pythagoriciens et celle de Platon. Origine de ces différences.

Mais il lui appartient en propre, au lieu de l'infini conçu comme unique, de l'avoir fait duade (6), et de l'avoir constitué du grand et du petit. Ceci aussi lui est propre, qu'il met les nombres en dehors des choses sensibles, tandis que les Pythagoriciens soutiennent que les choses elles-mêmes sont des nombres, et ne placent pas les êtres mathématiques entre les uns et les autres. Si Platon, s'éloignant en cela des Pythagoriciens, a mis l'un et

(2) c'est-à-dire de même nature et de même nom que les *Idées*. Cf. notre commentaire.

(3) dans le système pythagoricien.

(4) les principes des *Idées*.

(5) Pour le sens de tout ce paragraphe, voir notre commentaire.

(6) deux.

les nombres en dehors des choses, et s'il a introduit les idées, c'est là un résultat de ses études sur les définitions, (car ses prédécesseurs n'avaient aucune connaissance de la dialectique).

Critique du point de vue de Platon.

Mais s'il a fait duade l'autre nature (6), c'est parce qu'à ses yeux les nombres, à l'exception des nombres premiers, se tirent aisément de la duade comme d'une matière à modeler. Et pourtant c'est le contraire qui s'ensuit (7), car il n'est pas rationnel de le 988 a
concevoir ainsi. En effet, dans ce système, on tire des choses multiples de la matière, et la forme n'engendre qu'une seule fois, tandis qu'en réalité il ne sort qu'une seule table d'une seule matière, mais un homme, appliquant la forme, fait, quoique seul, plusieurs tables. Il en est de même du mâle à l'égard de la femelle. La femelle en effet est rendue pleine par une seule saillie, tandis que le mâle est capable de rendre pleines plusieurs femelles. Ce sont là pourtant des choses analogues aux principes envisagés.

A quelles espèces de causes se rattachent les principes de Platon.

Voilà donc les théories de Platon sur les choses qui font l'objet de notre étude. Or, d'après ce que nous avons dit, il est manifeste qu'il s'est servi de deux causes seulement : celle de l'essence, et la cause matérielle, (car les idées sont causes de l'essence des autres choses, et l'un est cause de l'essence des idées). Platon nous a expliqué aussi quelle est la matière sujette à laquelle sont attribuées les idées pour les choses sensibles, et l'un pour les idées : qu'elle est duade, le grand et le petit. De plus, Platon assigne à l'un de ses éléments la cause du bien, et à l'autre celle du mal, ce qu'avaient déjà eu en vue, comme nous l'avons dit, quelques uns des philosophes antérieurs, par exemple Empédocle et Anaxagore.

(6) c'est-à-dire la matière.
(7) Entendez : de ce que tous les nombres se tirent de la duade.

CHAPITRE VII.

Les principes des philosophes antérieurs rentrent tous dans les quatre causes d'Aristote.

Nous avons donc, en résumé et sommairement, passé en revue quels sont ceux qui ont traité des principes et de la vérité, et examiné de quelle manière ils en ont traité. Mais du moins nous en avons tiré ceci : qu'aucun de ceux qui ont parlé de principe et de cause n'est sorti des principes que nous avons distingués dans notre physique ; que tous au contraire paraissent avoir touché ces principes-là, indistinctement, il est vrai, mais cependant d'une certaine manière. Car les uns parlent de leur principe comme matière, soit qu'ils le supposent unique, soit qu'ils le supposent multiple, corporel ou incorporel, par exemple Platon en parlant du grand et du petit, les Italiques de l'infini, Empédocle du feu, de la terre, de l'eau, et de l'air, Anaxagore de la multitude infinie des homéomères (1). Tous ceux-là ont touché cette sorte de cause, de même que ceux qui ont pris pour principe l'air, ou le feu, ou l'eau, ou quelque chose de plus compact que le feu, et en même temps plus subtil que l'air. Car quelques uns ont dit que l'élément premier est quelque chose de pareil (2). Tous ces philosophes donc ont touché seulement cette sorte de cause-là (3). D'autres ont eu en vue le principe d'où vient l'origine du mouvement ; tels sont ceux qui font un principe de l'amitié et de la discorde, ou de l'intelligence, ou de l'amour.

Mais aucun de ces philosophes n'a aperçu nettement ni la cause formelle ni la cause finale.

Quant à la forme et l'essence, aucun de ces philosophes n'en a clairement rendu compte. Ceux qui en traitent le mieux, ce sont
988 b les partisans des idées. En effet ils ne pensent pas que les idées soient la matière des choses sensibles, ni que l'un soit la matière des idées, ni non plus que ce soit de là que le mouvement prend son origine, (car ils disent plutôt que leurs principes sont causes d'immobilité et de repos). Mais les idées donnent la forme aux

(1) Cf. ad 984 a 11 sqq.

(2) Cette doctrine est attribuée par les commentateurs grecs à Anaximandre (Cf. Alex. Hayd, 61, 21-22).

(3) c'est-à-dire la cause matérielle.

autres choses, et l'un donne la forme aux idées. Quant à la fin des actions, des changements et des mouvements, ils disent bien en une certaine manière qu'elle est une cause, mais ils ne le disent pas ainsi, ni ils ne le disent d'une manière conforme à sa nature. Car ceux qui parlent d'intelligence ou d'amitié, posent il est vrai ces causes comme quelque chose de bon, seulement ils n'en parlent pas comme si elles étaient pour quelque chose la fin en vue de laquelle il existe ou se produit, mais plutôt comme si les mouvements venaient d'elles. De même, ceux qui disent que l'un ou l'être est une nature de ce genre (4) disent bien que l'un ou l'être est cause de l'essence, mais non qu'il soit la fin pour laquelle quelque chose est ou se produit. Si bien que ces philosophes disent, en quelque sorte, et ne disent pas, que le bien est une cause. Car ils ne le disent pas absolument mais par accident (5).

Double conclusion d'Aristote.

Qu'ainsi nous ayons distingué avec justesse quel est le nombre des causes et quelles elles sont, tous ces philosophes eux-mêmes, nous semble-t-il, en rendent témoignage, puisqu'ils ne peuvent pas découvrir une cause autre que celles-là (6). Il est en outre clair que nous avons à rechercher ici les principes, soit tous, tels que nous les avons déterminés, soit une espèce d'entre ces principes.

Nous allons à partir d'ici exposer, à l'égard de ces philosophes, les difficultés qu'on peut soulever sur la manière dont chacun d'eux a parlé des principes et les envisage.

CHAPITRE VIII.

Critique approfondie des systèmes antérieurs. — Critique du

D'abord, tous ceux qui prétendent l'univers un, qui supposent une seule nature comme matière, et font cette nature corporelle et douée de grandeur (1), évidemment ils se trompent en plusieurs manières.

(4) c'est-à-dire quelque chose de bon.
(5) Cf. notre commentaire.
(6) que celles que nous avons indiquées.
(1) Il s'agit des premiers physiologues.

système des premiers physiologues.

Car ils donnent les éléments des corps seulement, non des êtres incorporels, quoiqu'il y ait aussi des êtres incorporels.

D'autre part, quoiqu'ils se proposent de donner les causes de la production et de la destruction, et qu'ils fassent de la physique au sujet de toutes choses, ils suppriment la cause du mouvement.

Ils se trompent aussi en n'assignant pour cause à aucune chose l'essence ou la forme.

Outre cela, on peut leur reprocher de prendre à la légère pour principe l'un quelconque des corps simples, sauf la terre, sans examiner au préalable, quant à la production de ces corps, comment ils naissent les uns des autres.

Car ils naissent les uns des autres soit par réunion soit par séparation. Or cette dernière distinction a une importance capitale pour classer les éléments au point de vue de leur antériorité et postériorité.

En effet, d'un côté (2), ce qui est le plus élémentaire, c'est, semble-t-il, la chose première dont toutes les autres proviennent par voie de réunion ; or tel est le corps qui a les parties les plus menues, qui est le plus subtil.

Aussi, la théorie de ceux qui prennent le feu pour principe est la plus conforme à ce point de vue. Du reste, même les autres philosophes, reconnaissent tous que l'élément des corps doit avoir ce caractère. Ainsi, aucun des philosophes postérieurs qui ont supposé un élément premier unique, n'a pensé à choisir la terre à ce titre, évidemment à cause de l'épaisseur de ses parties. Au contraire, chacun des trois autres éléments a trouvé son partisan. Car les uns disent que l'élément premier c'est le feu, les autres que c'est l'eau, les autres que c'est l'air.

Et en vérité, quelle raison peuvent-ils avoir eue pour ne pas dire que c'est la terre, comme le commun des hommes ? Car le commun des hommes dit que tout est terre. Hésiode lui-même dit que parmi les corps la terre parut la première (3), tant cette conception se trouve être antique et populaire.

(2) d'un côté, c'est-à-dire à un premier point de vue, celui où l'on envisage la priorité de production.

(3) Cf. 4. 984 b. 32.

Ainsi, d'après ce point de vue (4), ni ceux qui prennent parmi les corps dont nous parlons un autre que le feu, ni même ceux qui prennent ce qui est à la fois plus dense que l'air et plus subtil que l'eau, ne sauraient parler avec justesse.

Mais (5) par contre, si ce qui est postérieur au point de vue de la production est antérieur au point de vue de la nature, et que ce qui est concentré et formé par condensation, soit postérieur au point de vue de la production, il faut bien admettre l'ordre inverse, et l'eau sera antérieure à l'air, la terre à l'eau.

Voilà donc ce que nous dirons au sujet de ceux qui admettent comme unique cette espèce de cause dont nous avons parlé (6).

Critique du système des physiologues postérieurs.

Mais on peut dire la même chose pour ceux qui supposent ces éléments multiples, comme Empédocle qui prétend que quatre corps sont la matière ; car nécessairement les mêmes observations s'appliquent à Empédocle, et aussi des observations spéciales.

Car nous voyons les éléments naître les uns des autres, le même corps ne restant pas toujours feu ou terre; (mais nous avons traité de ces choses dans notre physique) (7).

Et, relativement à la cause des choses en mouvement, sur la question de savoir s'il faut admettre une cause unique ou double, on ne peut pas dire que cela ait été traité aucunement avec justesse et raison (8). Et de toute façon le changement est nécessairement supprimé pour ceux qui parlent ainsi (9) ; car il sera impossible qu'une chose devienne de chaude froide ni de froide chaude, puisque cela suppose nécessairement que quelque chose soit le sujet passif de ces contraires, et qu'il y ait une seule nature qui devienne feu et eau ; et cela, Empédocle n'en parle point.

(4) d'après ce point de vue,] c'est-à-dire si l'on se met au point de vue de la priorité de production.

(5) Suppléez : en nous plaçant au point de vue de la priorité par nature, c'est-à-dire de la priorité de l'acte sur la puissance, du parfait sur l'imparfait.

(6) la cause matérielle.

(7) Aristote vise proprement les passages : *De Coelo,* III, 7, *De Gener.* II, 6, 333 a 16.

(8) notamment par Empédocle.

(9) c'est-à-dire comme Empédocle.

Critique du système d'Anaxagore. Supériorité de ce système : Anaxagore a entrevu la notion de la matière première.

Quant à Anaxagore, pour admettre qu'il parle de deux éléments, il faut se rapporter à des considérations que certes il n'a pas formulées lui-même, mais qu'il eût admises nécessairement si on l'y eût amené. Car quoiqu'il soit absurde de toute manière, de dire qu'à l'origine toutes choses ont été mêlées, et notamment 989 b parce qu'il faut qu'elles aient été antérieurement non mêlées, parce qu'aussi il n'est pas naturel que la première chose venue se mêle à n'importe quelle autre chose, et en outre parce qu'ainsi les modalités et les accidents pourraient être séparés des substances (ce qui en effet se mêle, se sépare aussi) ; — malgré tout cela, si on suivait Anaxagore en formulant distinctement ce qu'il veut dire, peut-être que ce philosophe semblerait dire quelque chose de plus nouveau. Car lorsque rien n'était séparé, il est évident qu'on ne pouvait rien affirmer de vrai de la substance ainsi conçue, par exemple on ne pouvait dire ni qu'elle fût blanche, ni noire, ni grise, ni d'aucune couleur. Car autrement elle eût eu une de ces couleurs-là. Pareillement et en vertu du même raisonnement, elle devait être sans saveur et sans aucun caractère de ce genre : elle ne savait avoir ni qualité, ni quantité, ni être quelque chose. Car autrement elle eût eu une des formes particulières. Or cela est impossible tant que toutes choses sont mêlées. Car ce serait supposer que cette forme est séparée, alors qu'Anaxagore suppose que toutes choses sont mêlées, sauf l'intelligence, et que l'intelligence seule est non mélangée et pure. D'après cela, Anaxagore se trouve avoir posé comme principes, d'abord : l'un (10) (car l'un est simple et sans mélange), et puis : l'autre (11), savoir l'indéterminé que nous supposons avant toute détermination ou participation à une forme particulière. Ainsi, Anaxagore ne s'exprime ni justement, ni clairement, mais ce qu'il veut dire ressemble à ce qu'ont dit les philosophes postérieurs, et se rapproche davantage des opinions actuelles.

Ce sont donc seulement les considérations sur la production,

(10) l'un, c'est-à-dire la forme; voir notre commentaire.
(11) l'autre, c'est-à-dire la matière première; voir notre commentaire.

la destruction, et le mouvement, qui soient familières à tous ces philosophes. Car ce n'est pour ainsi dire que d'une telle substance (12) qu'ils cherchent les principes et les causes.

Transition à la critique d'autres systèmes.

Mais ceux qui traitent de tous les êtres, et divisent les êtres en sensibles et non sensibles, il est clair que ces philosophes-là font porter leur étude sur les deux genres (13). Aussi peut-on s'arrêter davantage à rechercher ce que ces philosophes disent de bon ou de mauvais par rapport à l'examen des questions que nous nous sommes proposées présentement.

Critique du système Pythagoricien.

Les principes et les éléments dont se servent ceux qu'on appelle Pythagoriciens, sont plus éloignés (14) que les principes des physiologues, (la raison en est qu'ils ont pris ces principes non dans les choses sensibles : car les êtres mathématiques sont sans mouvement, sauf ce qui regarde l'astronomie) ; toutefois les Pythagoriciens font porter tous leurs discours et tout leur intérêt sur la nature. Car ils font naître l'univers, ils observent les circonstances se rapportant à ses différentes parties, ses changements, ses mouvements, et voilà à quoi ils dépensent leurs principes et leurs causes, comme s'ils convenaient avec les autres physiologues que l'être c'est tout ce qui est perceptible aux sens et ce qui est contenu dans ce qu'on nomme le ciel (15). Mais, comme nous l'avons dit, les causes et les principes dont ils parlent sont suffisants pour remonter aussi aux êtres supérieurs, même ils y conviennent mieux qu'aux considérations sur la nature.

Et pourtant, de quelle manière y aura-t-il mouvement, si l'on se contente de mettre comme sujets le fini et l'infini, l'impair et le pair ? Les Pythagoriciens ne le disent point, ni comment il est possible que, sans mouvement et sans changement, il y ait génération, et corruption, et toutes les révolutions des êtres emportés à travers le ciel. De plus, quand même on leur accor-

(12) entendez : sujette au devenir, à la destruction et au mouvement ; pareille substance est l'objet de la physique, non de la métaphysique.

(13) c'est-à-dire le genre des êtres corporels et celui des êtres incorporels (cf. 988 b 23 et 989 a 20-21).

(14) Voir notre commentaire.

(15) c'est-à-dire l'univers, selon la terminologie pythagoricienne.

derait, ou quand il serait démontré que la grandeur soit constituée de leurs principes, comment, parmi les corps, les uns seront-ils légers, les autres pesants? Car d'après ce qu'ils supposent et ce qu'ils disent, leurs discours ne portent pas plus sur les corps mathématiques que sur les corps sensibles. A mon avis, ils n'ont dit rien du tout, ni du feu, ni de la terre, ni des autres corps analogues, parce qu'ils ne disent rien de spécial des êtres sensibles.

Ensuite, comment faut-il comprendre que les propriétés du nombre et le nombre soient les causes des êtres qui sont dans le ciel, et des choses qui s'y passent, et à l'origine et maintenant, que d'autre part il n'y ait aucun autre nombre en dehors de celui dont le monde est constitué? Car lorsque pour eux, l'opinion et le moment favorable se trouvent dans telle partie, et, un peu plus haut ou un peu plus bas, l'injustice et la séparation ou le mélange, et lorsqu'ils en donnent pour preuve que chacune de ces choses est un nombre et que dans l'endroit envisagé se trouve exister une pluralité de corps célestes rassemblés, parce que ces déterminations numériques sont attachées chacune à un endroit particulier, ce nombre qui est dans le ciel est-ce le même que celui qu'il faut entendre comme étant chacune de ces choses, ou bien est-il autre en dehors de ce nombre? Car Platon dit qu'il est autre. Cependant Platon, lui aussi, est d'avis que les êtres sensibles et leurs causes sont des nombres, mais pour lui, les uns, les nombres intelligibles, sont causes, les autres sont des nombres sensibles (16).

CHAPITRE IX.

Critique du système de Platon. — La théorie des idées ne fait

Mais laissons maintenant les Pythagoriciens. Ce que nous en avons dit suffit.

Quant à ceux qui donnent comme causes les idées — d'abord,
990 b cherchant à trouver les causes des êtres sensibles, ils ont introduit

(16) Pour l'explication des divers éléments de ce passage difficile, voir notre commentaire.

que déplacer les problèmes envisagés.

d'autres êtres, aussi nombreux que les premiers, comme si quelqu'un, voulant compter des objets, croyait ne pas pouvoir le faire tant qu'ils sont en quantité inférieure, et ne se mettait à compter qu'après les avoir faits plus nombreux. Car les idées sont en nombre presque égal ou ne sont pas en nombre inférieur comparativement à ces choses (1) desquelles, pour en trouver les causes, ces philosophes ont passé aux idées. Pour toutes choses, en effet, où il y a unité de la multiplicité (2), il y a un être équivoque (3), non seulement des substances, mais encore des autres choses, et cela aussi bien pour les choses éternelles (4) que pour les choses d'ici-bas.

Critique des arguments par lesquels on démontre l'existence des idées.

De plus, à considérer les manières en lesquelles nous démontrons l'existence des idées, cette existence n'est démontrée selon aucune de ces manières. Car de quelques-unes de ces démonstrations on ne peut tirer une conclusion nécessaire, et de certaines autres résulte l'existence d'idées pour des choses dont nous ne croyons pas qu'il y ait des idées.

En effet, selon les preuves tirées des sciences (5), il y aura des idées de toutes les choses dont il existe des sciences, et selon l'unité de la multiplicité (6) il y en aura aussi des négations. De plus, d'après l'argument qu'on pense quelque chose après la destruction (7), il y aura des idées des choses périssables, car il y a une image de ces choses. Ensuite, parmi les preuves les plus rigoureuses, les unes produisent des idées des relatifs, quoique nous disions qu'il n'en existe pas de genre en soi, d'autres concluent au troisième homme (8). Et, d'une manière générale, les raisonnements sur les idées détruisent des choses auxquelles

(1) c'est-à-dire aux êtres sensibles individuels.

(2) c'est-à-dire pour toutes les choses multiples qu'on peut ramener à l'unité d'un concept, pour toutes les réalités concrètes susceptibles d'être comprises sous un genre.

(3) c'est-à-dire de même nom ; voir notre commentaire.

(4) c'est-à-dire les astres.

(5) Pour ces preuves, voir notre commentaire.

(6) C'est le nom d'un nouvel argument Platonicien ; voir notre commentaire.

(7) Id.

(8) c'est-à-dire à l'existence d'un homme qui n'est ni l'homme individuel, ni l'homme idéal ou idée de l'homme.

nous tenons plus qu'à l'existence des idées. Il se fait, en effet, que la duade (9) ne sera plus antérieure, mais le nombre, et que le relatif est antérieur à l'absolu, et toutes les autres conséquences que quelques partisans des doctrines sur les idées ont admises en contradiction avec leurs principes.

De plus, en suivant l'opinion selon laquelle nous disons qu'il y a des idées, il y aura des idées non seulement des substances, mais de bien d'autres choses, (de fait, l'unité de la pensée se produit non seulement au sujet des substances, mais aussi au sujet des autres choses, et il y a des sciences non seulement de la substance, mais d'autres choses encore, et on peut tirer une multitude de conséquences analogues). Pourtant, selon les nécessités logiques du système et selon les doctrines concernant les idées, si les idées sont participables, il faut qu'il n'y ait d'idées que des substances. Car elles ne sont pas participées par accident, mais la participation à quelque chose n'a lieu que pour autant que cette chose ne soit point attribuée à un sujet. Je veux dire, par exemple, que si quelque chose participe au double en soi, cette chose participe aussi à l'éternel, mais par accident, car le double a pour accident d'être éternel. En sorte que les idées seront substance. Or les mêmes choses désignent une substance là-bas et ici. Autrement, que sera-ce de dire qu'il y a quelque chose en dehors de ces choses-ci, l'un pour plusieurs? Et d'un côté, si les idées et les choses qui participent aux idées ont la même essence, il existera quelque chose de commun ; car, pourquoi l'essence de la duade serait-elle une et identique pour les duades périssables et pour les duades à la fois multiples et éternelles, plutôt que pour la duade en soi et la duade particulière? Si par contre il n'y a pas identité d'essence, ce seront des êtres équivoques, et ce sera comme si on appelait homme : et Callias et le bois, quoiqu'on ne vît aucune communauté entre ces choses (10).

Que leur existence soit

Mais ce qui cause le plus d'embarras, c'est de se demander de quoi peuvent bien servir les idées aux choses sensibles, soit à

(9) Cf. 987 b 33 sqq.

(10) Pour l'explication de tout ce passage, voir notre commentaire.

démontrée ou non, les idées ne servent à rien.

celles qui sont éternelles, soit à celles qui naissent et périssent. Car les idées ne leur sont causes d'aucun mouvement ni d'aucun changement. En vérité elles ne servent de rien non plus à la connaissance des autres choses (car les idées ne sont pas l'essence des autres choses, alors en effet elles seraient dans ces choses), elles ne servent non plus à l'être des autres choses, du moins si elles ne se trouvent pas dans les choses qui participent aux idées. Car peut-être serait-on d'avis que les idées sont causes comme si on était d'avis que le blanc est cause de la chose blanche en y étant mélangé. Mais cette opinion-là qu'ont exprimée Anaxagore d'abord, Eudoxe ensuite et certains autres, est par trop facile à réfuter. Car il est aisé de rassembler contre cette théorie des difficultés nombreuses et insurmontables. Et assurément les autres choses ne proviennent non plus des idées selon aucune des manières desquelles on a coutume de parler. Quant à dire que les idées sont modèles, et que les autres choses participent aux idées, c'est parler creux et employer des métaphores poétiques. Car quelle est la chose qui travaille en regardant les idées? Il peut, en effet, exister ou se produire une chose semblable à une autre, sans que la première soit imitée sur la seconde, en sorte qu'il pourrait se produire quelqu'un de semblable à Socrate, que Socrate existe ou non. Et il est évident qu'il en est encore ainsi, quand même Socrate serait éternel. Il y aura aussi plusieurs modèles de la même chose, et par suite plusieurs idées de la même chose, par exemple de l'homme : l'animal et le bipède, et, tout à la fois, l'homme en soi. De plus, les idées seront modèles non seulement des choses sensibles, mais des idées elles-mêmes, par exemple : le genre, en tant que genre, des espèces. En sorte que la même chose sera modèle et copie. Ensuite, il doit paraître impossible que l'essence existe séparément de ce dont elle est l'essence, si 991 b
bien qu'on se demande comment les idées, étant essences des choses, existeraient à part. Mais dans le Phédon, il est dit que les idées sont causes de l'être et de la production (11). Et cependant,

(11) *Phédon*, 100 d.

quoique les idées soient, les choses qui y participent ne se produisent pas tant qu'il n'y a pas quelque chose qui donne le mouvement. D'ailleurs, des choses autres se produisent, en grand nombre, telle une maison, un anneau, dont nous nions qu'il y ait des idées. Cela démontre à l'évidence que les autres choses (12) peuvent être et se produire par les mêmes causes que ces choses dont nous venons de parler.

Réfutation de la thèse que les idées sont causes en tant que nombres.

De plus, si les idées sont des nombres, comment seront-elles causes? Sera-ce parce que les êtres sont d'autres nombres, par exemple tel nombre : homme, tel autre nombre : Socrate, tel nombre encore : Callias? Pourquoi donc ces nombres-là seront-ils causes de ces nombres-ci? Car, si les uns sont éternels, les autres non, cela n'y change rien. Si c'est parce que les choses d'ici sont des proportions numériques (13), comme est l'accord, il est clair qu'il y a quelque chose dont ces proportions sont les proportions. Si maintenant il y a ce quelque chose, savoir la matière, il est évident que les nombres en soi seront, eux aussi, certaines proportions d'autres choses entre elles. Je dis, par exemple, que si Callias est une proportion numérique de feu, de terre, d'eau, et d'air, l'idée elle aussi sera un nombre de certaines autres choses, qui seront le sujet. Et l'homme en soi, qu'il soit un nombre ou non, en tout cas ce sera une proportion numérique de certaines choses, et non pas un nombre, et par conséquent il n'y aura plus aucun nombre.

Ensuite, de plusieurs nombres il se forme un nombre, mais comment une idée de plusieurs idées? Que si le nombre, par exemple la myriade, est constituée non de nombres mais des éléments du nombre, comment seront les monades (14)? Car si elles sont de même espèce il s'ensuivra beaucoup d'absurdités, et aussi si elles ne sont pas de même espèce, ni celles d'un même nombre en les comparant entre elles, ni celles des nombres différents en les comparant toutes. Car par quoi différeront-elles

(12) celles dont il y a des idées selon le système de Platon.

(13) Pour le sens de cette expression, voir notre commentaire.

(14) que faudra-t-il décider par rapport à ces éléments, c'est-à-dire aux unités (aux monades)?

n'étant affectées d'aucune détermination? En vérité ces hypothèses ne sont ni raisonnables ni logiques.

Ensuite il est nécessaire d'imaginer un autre genre de nombre, celui que l'arithmétique a pour objet, et toutes ces choses intermédiaires dont parlent quelques-uns (15) ; et celles-ci comment et de quels principes seront-elles constituées? Ou bien pourquoi serontelles intermédiaires entre les choses d'ici-bas et les êtres en soi ? De plus, chaque monade contenue dans la duade doit venir d'une duade antérieure : et cependant cela est impossible. Puis, com- 992 a
ment le nombre sera-t-il un, étant composé? De plus, outre ce que nous avons dit, si les monades sont différentes, il fallait parler comme ceux qui font les éléments quatre ou deux. Car chacun de ces philosophes ne parle pas de l'élément commun, par exemple du corps, mais de feu et de terre, que le corps soit quelque chose de commun ou non (16). Mais ici on parle comme si l'un était homéomère à la façon du feu ou de l'eau. Cependant, s'il en est ainsi (17), les nombres ne seront pas substance, mais il est évident que s'il y a un *un en soi* et si cet un est principe, l'un se dit en plusieurs sens. Autrement en effet cela serait impossible (18).

Mais dans le désir de ramener les choses à nos principes, nous supposons que les longueurs viennent du long et du court, sorte de petit et de grand, et la surface du large et de l'étroit, et le corps du profond et du bas. Pourtant, comment la surface aura-t-elle une ligne, ou comment le corps aura-t-il ligne et surface ? Car le large et l'étroit est un autre genre que le profond et le bas. De même donc que le nombre ne se trouve pas non plus en ces choses (19), parce que le beaucoup et le peu sont un autre genre qu'elles, il est évident que de même aucune des autres choses supérieures n'appartiendra aux inférieures. Et certes le large n'est pas le genre du profond. Car le corps serait

(15) Cf. 987 b 14 sqq.
(16) Voir notre commentaire.
(17) si toutes les unités qui existent sont spécifiquement identiques.
(18) il serait impossible qu'il y eût une unité en soi, principe de toutes choses.
(19) dans les grandeurs géométriques : ligne, surface et solide.

alors une certaine surface. De plus, de quoi les points seront-ils constitués ? Aussi Platon combattait-il ce genre d'êtres (20), comme étant une hypothèse géométrique, mais il l'appelait principe de la ligne, et il employait souvent l'expression : lignes insécables. Seulement il est nécessaire qu'il existe une limite de celles-ci. Si bien que pour la même raison que la ligne existe, le point existe aussi.

La théorie des idées n'apporte aucune lumière dans l'étude des causes, quelle que soit l'espèce de cause qu'on envisage.

Et d'une manière générale, quoique la sagesse recherche la cause au sujet des choses apparentes, c'est d'abord cela que nous avons négligé, (car nous ne disons rien sur la cause d'où vient le commencement du changement). Puis, pensant exprimer l'essence des choses apparentes, nous disons qu'il y a d'autres essences (21), mais quant à savoir comment ces dernières sont les essences de celles-là, nous parlons en l'air. Car, ainsi que nous l'avons dit antérieurement, parler de participation c'est ne rien dire. Quant à ce que nous voyons être une cause pour les sciences, ce pour quoi agit toute intelligence et toute nature (22), les idées n'ont aucun rapport non plus avec cette cause que nous disons être l'un des principes, mais les mathématiques sont devenues la philosophie pour ceux d'aujourd'hui, quoiqu'ils disent qu'il faut s'en occuper
992 b en vue des autres connaissances. Ensuite la substance sujette comme matière, savoir le grand et le petit, on voit bien qu'elle est trop mathématique, et qu'elle est plutôt attribut et plutôt différence de la substance et de la matière que matière, comme les physiologues parlent du vide et du dense, qu'ils disent être les premières différences du sujet. Car ce sont là (23) une sorte d'excès et de défaut (24). Et quant au mouvement, si ces choses là (25) sont mouvement, il est évident que les idées seront mues. Et si non, d'où le mouvement est-il venu ? Car c'est supprimer toute l'étude de la nature.

(20) les points.
(21) les idées.
(22) la cause finale.
(23) Entendez : le grand et le petit, aussi bien que le rare et le dense des physiciens.
(24) Voir notre commentaire.
(25) le grand et le petit.

Critique de la thèse Platonicienne que tout est un. — Difficulté par rapport aux « choses postérieures aux nombres».

Et ce qui semble être facile, savoir de montrer que tout est un, on n'y réussit point. Car, par l'exposition (26) tout ne devient pas un, mais, en accordant tout, il se produit un certain un en soi. Et pas même cela, si l'on n'accorde que le général est genre. Or ceci est impossible en certaines choses. Et il est impossible aussi d'expliquer comment les choses postérieures aux nombres : longueurs, surfaces, et solides, sont ou seront, ni quelle est leur nature. Car il ne se peut pas que ce soient là des idées, (puisque ce ne sont pas des nombres), ni que ce soient là les êtres intermédiaires, (car ceux-ci sont mathématiques), ni les êtres périssables ; mais cela paraît encore un autre genre de choses, un quatrième.

Les Platoniciens se proposent de découvrir les éléments communs de tous les êtres. Critique de cette prétention.

Puis, à un point de vue général, rechercher les éléments des êtres sans faire de distinctions, alors que les êtres sont appelés ainsi en plusieurs sens, il est impossible d'y aboutir, surtout si les principes qu'on veut chercher ainsi ce sont les principes dont les êtres sont constitués. Car il est impossible de trouver de quels éléments seraient constitués l'agir ou le souffrir, ou le droit, mais si cela se peut trouver, c'est des substances seulement. En sorte que, chercher les éléments de tous les êtres, ou penser qu'on les possède (27), c'est se tromper.

D'ailleurs, comment quelqu'un pourrait-il apprendre les principes de toutes choses? Car il est évident que celui-là devrait ne rien connaître auparavant. Car de même que celui qui apprend la géométrie peut bien connaître auparavant d'autres choses, mais qu'il ne connaît auparavant rien des choses sur lesquelles porte la dite science et au sujet desquelles il doit s'instruire, de même en est-il pour les autres connaissances. De sorte que, s'il y a une science de toutes choses, comme certains le prétendent, celui-là qui aurait à l'apprendre, devrait ne rien connaître auparavant. Et pourtant, toute instruction se fait au moyen de choses connues auparavant, soit toutes, soit quelques-unes, tant l'instruction par démonstration que celle par définitions : car on doit connaître

(26) Cf. notre commentaire.
(27) qu'on les a trouvés, qu'on les connaît.

auparavant les choses dont est constituée la définition et elles doivent être connues; et il en est de même de l'instruction par
993 a induction. Et en vérité, si cette science est innée, il est étonnant que nous possédions sans le savoir la plus considérable des sciences.

De plus, comment quelqu'un distinguera-t-il les éléments de toutes choses, et comment cela sera-t-il évident (28)? Car cela aussi offre de la difficulté. Car on pourrait discuter à cet égard comme sur certaines syllabes. Ainsi les uns disent que ζα est constitué de σ et δ et α, mais certains autres disent que c'est là (29) un autre son, et que ce n'est aucun des sons connus. Puis, comment quelqu'un connaîtrait-il les choses qui font l'objet de la sensation, tout en n'ayant pas la sensation? Il faudrait cependant qu'il les connaisse si, comme les sons composés viennent des éléments des sons, toutes choses ont les mêmes éléments constitutifs.

CHAPITRE X.

Conclusion de l'examen des systèmes antérieurs à Aristote.

Il résulte donc clairement de ce qui précède, que tous ces philosophes semblent chercher les causes que nous avons mentionnées dans la physique, et que nous ne saurions en mentionner aucune en dehors de celles-là. Mais ils ont parlé d'une manière indistincte de ces causes. Et en un certain sens toutes ces causes ont été indiquées avant nous, en un certain sens aussi elles ne l'ont pas été du tout. Car la philosophie des premiers temps a l'air de bégayer au sujet de toutes choses, étant alors toute jeune et à ses débuts; ainsi Empédocle dit que l'os existe en vertu de la proportion (1); or cela (2) c'est la forme et l'essence de la chose. Mais en vérité il est nécessaire qu'il y ait

(28) comment les pourra-t-il distinguer avec évidence.

(29) Entendez : la syllabe ζα.

(1) Cf. *De Gen. et Corr.*, II, 6, 333 b 9. — *De Anim.*, I, 4, 408 a 19.

(2) cela, c'est-à-dire la proportion; en langage de chimie moderne : la formule.

une proportion de la chair et de chaque autre chose ou d'aucune. C'est donc à cause de cela qu'il y aura chair, et os, et chacune des autres choses, et non à cause de la matière dont parle celui-là, savoir le feu, la terre, l'eau, et l'air. Mais si quelqu'un avait dit cela, Empédocle y eût nécessairement consenti ; seulement lui-même il ne l'a pas dit clairement. Mais nous avons déjà expliqué ces choses plus haut. Reprenons maintenant le sujet au point de vue des difficultés qu'il suggère : peut-être nous faciliteront-elles la solution des problèmes ultérieurs (3).

(3) Cette phrase rattache directement le livre I (A) au livre II (B). Il est évident que le livre 1 (α) n'a pu être destiné par Aristote à faire suite au livre I (A).

ARISTOTE

MÉTAPHYSIQUE

LIVRE PREMIER

COMMENTAIRE

CHAPITRE PREMIER

Τῶν μετὰ τὰ φυσικά Α.

Aristote ne s'est jamais servi de l'expression τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Il désignait la science que nous appelons métaphysique, par les expressions « science théologique : Θεολογική» (metaph. K 7, 1064 b 3 et E 1, 1026 a 19) ou «philosophie première : πρώτη φιλοσοφία» (metaph. E 1, 1026 a 15-31).

Le titre Τὰ μετὰ τὰ φυσικά remonte vraisemblablement à Andronicus de Rhodes, compilateur des œuvres d'Aristote.

Asclepius explique comme suit le sens de l'expression : « l'ouvrage a pour titre μετὰ τὰ φυσικά, parce qu'Aristote, après nous avoir parlé des choses de la nature, nous parle de cette science-ci ensuite. C'est donc, comme le montre le titre, après les ouvrages sur la physique, que nous devons lire celui-ci ». (Asclep. *Hayd.* p. 1, l. 19 et sq.).

On s'est avisé plus tard que les ouvrages faisant suite à la Physique, traitaient d'un objet hyperphysique, et l'on a commencé

à attacher à la désignation « métaphysique » le sens de supra-physique, transphysique.

Comme le remarque Mgr Mercier (*Métaphysique générale*, n° 1), Saint Thomas d'Aquin semble réunir les deux significations d'« après » et d'« au-dessus » en ces lignes : (*In lib. Boetii de Trinitate* q. 5. a. 1) « Cette science est appelée métaphysique, c'est-à-dire transphysique, parce que son étude se présente après celle de la Physique. Nous sommes en effet naturellement portés à nous élever de l'étude des êtres qui tombent sous les sens, à l'étude de ceux qui n'y tombent pas ».

πάντες ἄνθρωποι κ. τ. λ. — Tous les hommes etc. — 980 à 21.

Le premier chapitre constitue un ensemble très serré de preuves tendant à établir une proposition somme toute complexe, qu'on pourrait formuler comme suit : « Ce que les hommes honorent sous le nom de sagesse c'est la vraie science ; celle-ci est, de sa nature, spéculative, non pratique : elle a pour objet la connaissance des causes. » Les preuves d'Aristote ne se succèdent pas dans un ordre absolument rigoureux : tantôt elles tendent synthétiquement à démontrer l'ensemble de la proposition ci-dessus, tantôt à en établir seulement l'un ou l'autre élément.

εἰδέναι — à savoir — 980 a 21.

Aristote emploie habituellement ce mot εἰδέναι (savoir) dans un sens plus strict, pour désigner la connaissance rationnelle : connaissance de l'essence des choses ou connaissance des causes. « Nous croyons savoir, connaître (εἰδέναι) une chose, dit-il, (*meta.* B2, 996 b 19) lorsque nous savons ce qu'elle est » ou encore : (*meta.* A 3, 983 a 25) « Nous disons que nous connaissons une chose (εἰδέναι φαμὲν) lorsque nous croyons [en] connaître la cause première. »

Il est clair qu'εἰδέναι est employé ici dans un sens beaucoup plus général, puisqu'il désigne aussi la connaissance sensible. Aristote voit en effet dans le fait que nous aimons les perceptions des sens pour elles-mêmes, une preuve que nous aimons naturellement de savoir ou de connaître. Le mot français *connaître* est susceptible lui aussi de cette signification générique, puisque nous distinguons la connaissance sensible et la connaissance rationnelle ; ce qu'il y a de commun entre elles, c'est que l'une et l'autre rendent l'objet présent à la conscience.

φύσει — naturellement — 980 a 21.

Non pas accidentellement et en vue d'un avantage pratique ultérieur, mais naturellement, par nature. Cette première considération est déjà une preuve partielle de la thèse : c'est parce que les hommes ont un désir naturel de savoir, qu'ils admirent la science en elle-même et lui donnent ce nom d'honneur : la sagesse.

σημεῖον — Ce qui le prouve — 980 a 21.

Certains commentateurs (voyez notamment Eug. Rolfes : *Aristoteles Metaphysik*, Anmerkung I, Buch I) interprètent comme si Aristote employait intentionnellement le mot σημεῖον, qu'ils traduisent par « indice », au lieu d'un mot équivalant absolument au mot « preuve ». Les sens, disent ces commentateurs, ne fournissent que la matière d'où l'esprit tire la connaissance rationnelle. Par suite, si les hommes aiment les perceptions des sens, abstraction faite du besoin, ce n'est qu'une preuve indirecte : un indice (σημεῖον) qu'ils aiment pour elle-même la connaissance rationnelle.

Cette interprétation a une apparence d'exactitude philosophique, mais ce n'est qu'apparence. Car si les hommes aiment les perceptions sensibles en vue de la connaissance rationnelle dont ces

perceptions fournissent la matière (et c'est ainsi que semblent l'entendre les commentateurs que nous visons), il n'y a plus là aucune espèce de preuve, ni directe ni indirecte de la proposition qu'Aristote veut établir, savoir, *qu'on aime la connaissance pour elle-même*, qu'on l'entende de la connaissance rationnelle ou de la connaissance en général : si l'on aime la connaissance sensible en vue de la connaissance rationnelle, il s'ensuivra seulement qu'on recherche la connaissance rationnelle, mais il ne s'ensuivra aucunement qu'on ne recherche pas cette dernière elle-même, ou toute autre connaissance, en vue d'un bien ultérieur. Au surplus Aristote dit expressément, une ligne plus loin, qu'on aime les perceptions des sens pour elles-mêmes.

Aristote veut donc prouver qu'on aime la connaissance (dans le sens général que nous avons déterminé plus haut) pour elle-même, et il le prouve en arrêtant notre attention sur une des espèces de la connaissance : sur la connaissance sensible, que, dit Aristote, nous aimons manifestement pour elle-même.

D'ailleurs σημεῖον est une expression fréquente chez Aristote, avec le sens de l'expression française : à preuve...

Alexandre exprime bien plus justement la pensée d'Aristote en disant : nous prenons plaisir aux perceptions des sens, parce qu'elles aident à nous donner la connaissance des choses sensibles, mais même, abstraction faite de cela, nous les aimons pour elles-mêmes (Alex. *Hayd*. 1. 7-10).

καὶ μάλιστα — et plus que les autres — 980 a 23.

Aristote confirme par ces mots la preuve qu'il vient de donner. Le plaisir que nous éprouvons aux perceptions des sens, fournit une preuve que nous aimons de savoir ou de connaître, à cette condition seulement que, dans ces perceptions, ce soit précisément la connaissance que nous aimions. Or, à cet égard, le fait que, parmi les sens, nous préférions celui qui connaît le plus complètement, est démonstratif.

πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων — pardessus toutes choses pour ainsi dire — 980 a 25-26.

πάντων τῶν ἄλλων est un neutre indéterminé signifiant « toutes choses » ; la traduction : « qu'aucune des autres perceptions des sens » nous semble inexacte. Si τῶν ἄλλων devait remplacer τῶν ἄλλων αἰσθήσεων, Aristote devait mettre, au lieu de τὸ ὁρᾶν, l'expression τὴν ὁρατικὴν αἴσθησιν. De plus, on ne comprend pas, dans l'interprétation que nous critiquons, la réserve exprimée par les mots « ὡς εἰπεῖν » (pour ainsi dire). Aristote n'eût pas cru devoir employer cette expression de réserve pour affirmer qu'on préfère la vue aux autres sens. Bonitz, tout en traduisant comme nous, n'envisage néanmoins, par une singulière inconséquence, que la comparaison entre le sens de la vue et les autres sens, et il n'explique guère d'une manière satisfaisante l'emploi de l'expression « ὡς εἰπεῖν » « Quia igitur, dit-il, (*Comm. in Metaph. Arist.* p. 37) non omnino videndi sensus reliquis præstat sensibus, sed singularem etiam vim ad excolendum animum audiendi habet sensus, ideo non simpliciter dicit *omnibus rebus* nos præferre videndi facultatem, sed cum aliqua restrictione : *fere*, *prope dixerim omnibus rebus*, πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων ».

πολλὰς δηλοῖ διαφοράς — fait apercevoir une foule de différences — 980 à 27.

Alexandre (*Hayd.* 1. 22) : « Nombreuses en effet sont les différences des couleurs entre les couleurs extrêmes de blanc et noir, par exemple : brun, jaune, roux, rouge, jaune-pâle ; tandis que, entre chaud et froid, ou entre sec et humide, il n'y a aucune multiplicité de pareilles différences. »

Asclepius commente ce passage en copiant presque littéralement Alexandre (*Hayd.* 6. 15-17).

Aristote fournit lui-même une meilleure explication en son ouvrage *de Sensu* 1. 437 a 6 : « la faculté de la vue, dit-il,

révèle des différences nombreuses *et de toute espèce,* parce que la couleur appartient à tous les corps, si bien que c'est surtout par la faculté de la vue que les [sensibles] communs sont perçus. J'appelle [sensibles] communs, la figure, la grandeur, le mouvement, le nombre ».

Saint Thomas s'exprime de la même manière (*In Metaph.* L. I, Lectio I).

φύσει μὲν οὖν αἴσθησιν ἔχοντα — avec la faculté de sentir — 980 α 27-28.

Saint Thomas formule très nettement la classification des animaux exposée ici par Aristote : patet igitur, dit-il, tres esse gradus cognitionis in animalibus. Primus est eorum quæ nec auditum nec memoriam habent : unde nec disciplinabilia sunt nec prudentia ; secundus est eorum quæ habent memoriam, sed non auditum ; unde sunt prudentia, et non disciplinabilia. Tertius est eorum, quæ utrumque habent, et sunt prudentia et disciplinabilia (Lectio I).

ἐκ δὲ τῆς αἰσθήσεως — la sensation produit — 980 a 28-29.

La raison pour laquelle certains animaux ne posséderaient pas la mémoire, même sensible, c'est que la mémoire présuppose l'imagination, laquelle ferait défaut chez certains animaux. L'imagination consiste essentiellement dans la conservation des états de conscience sous formes d'images ; dans son acception la plus simple l'image est une sensation affaiblie : αἴσθησίς τίς ἀσθενής (Rhet. I. 11. 1370 a 28). Ce que la mémoire y ajoute comme acte propre, c'est « la reconnaissance de l'état passé » (Cf. Mgr Mercier, *Psychologie,* éd. 1903, Tome I, n° 128). C'est exactement ce que dit Alexandre (*Hayd.* 3. 15 sq.) reproduisant la pensée d'Aristote (*De Mem.* 1. 451 a 15) : « ἔστι δὲ μνήμη ἕξις φαντάσματος ὡς εἰκόνος οὗ ἐστι φαντασία· οὐ γὰρ ἱκανὸς πρὸς μνήμην ὁ τύπος ὁ κατὰ τὴν φαντασίαν, ἀλλὰ δεῖ τὴν περὶ αὐτὸν

ἐνέργειαν καὶ περὶ εἰκόνα γίγνεσθαι, τουτέστιν ὡς ἀπ' ἄλλου γεγονότος. » Nous n'examinerons pas les raisons de diverse nature que donne Aristote pour expliquer que chez certains animaux la sensation ne laisse pas après elle l'image, matière immédiate du souvenir. Il suffit d'observer que la mémoire ne naît pas directement de l'αἴσθησις comme on pourrait le croire si l'on envisageait exclusivement notre texte. Aristote cite, comme dépourvus d'imagination, les vers (*De Anima* Γ, 3, 428 a 11).

φρόνιμα μὲν ἄνευ — sont bien intelligents, mais ils n'apprennent pas — 980 b 22.

Alexandre explique ce qu'il faut entendre par cette prudentia ou intelligence pratique qu'Aristote attribue aux animaux : « proprement, dit-il, la prudence s'exerce sur les objets de délibération et dans la délibération, et on l'appelle faculté de délibération. Dans un autre sens on appelle prudence la faculté du raisonnement elle-même. *Mais outre ces sens là, on appelle encore prudence la précision et la netteté des images, et une adresse naturelle dans la conduite pratique, se rencontrant chez les êtres doués de mémoire* » (*Hayd.* 3, 10 sq.).

Ce n'est pas ici le seul endroit où Aristote emploie dans ce sens le mot φρόνιμος. — C'est ainsi qu'il dit dans sa morale (*Et. Nic.* VI. 7. 1141 a 26) : διὸ καὶ τῶν θηρίων ἔνια φρόνιμά φασιν εἶναι, ὅσα περὶ τὸν αὑτῶν βίον ἔχοντα φαίνεται δύναμιν προνοητικήν.

Saint Thomas indique brièvement pourquoi Aristote fait dériver de la mémoire cette espèce d'intelligence pratique qu'on observe dans les animaux : « Cum enim prudentia ex præteritorum memoria de futuris provideat, in animalibus prudentia esse non potest, quæ memoria carent » (Lectio I).

οἷον μέλιττα — telles sont les abeilles — 980 b 23-24.

C'est ce que prétend encore Aristote au passage : Hist. An. IX. 40. 627 a 17.— Bonitz se demande (p. 39) comment Aristote, tout en

accordant la φρόνησις aux abeilles, et alors que la φρόνησις procède directement de la μνήμη, paraît néanmoins (*De Anima* III. 3. 428 a 10) leur refuser la φαντασία. Le texte traditionnel de ce passage du *De Anima* est le suivant : « εἶτα αἴσθησίς μὲν ἀεὶ πάρεστι, φαντασία δ᾽οὔ. εἰ δὲ τῇ ἐνεργείᾳ τὸ αὐτό, πᾶσιν ἂν ἐνδέχοιτο τοῖς θηρίοις φαντασίαν ὑπάρχειν· δοκεῖ δ᾽οὔ, οἷον μύρμηκι ἢ μελίττῃ ἢ σκώληκι. — Mais il faut certainement lire ainsi le dernier membre de phrase : οἷον μύρμηκι ἢ μελίττῃ, σκώληκι δ᾽οὔ, comme le propose Rodier à la suite de Torstrik, Belger et d'autres (Cf. Rodier, *De Anima* III, 428 a 11 et notes p. 419).

μανθάνει — apprennent — 980 b 24-25.

Aristote insiste en plusieurs endroits de ses ouvrages sur l'excellence de l'ouïe au point de vue de l'instruction. En quelques uns de ces passages il s'agit seulement de l'instruction que les hommes se donnent entre eux. Tel est le passage *De Sensu* 1. 437 a 4 sq., où Aristote fait en substance remarquer que cette supériorité du sens de l'ouïe sur les autres sens n'appartient pas, il est vrai, au sens de l'ouïe en vertu de sa nature, c'est-à-dire en tant qu'il perçoit les sons, mais lui appartient du moins par accident : en tant que les hommes se communiquent leurs pensées par le langage parlé, source de leur instruction mutuelle.

On peut encore entendre comme se rapportant seulement à l'instruction de l'homme, le passage ci-après du *De Anima* (Γ 13. 435 b 20 et s.). Aristote vient de dire qu'on ne conçoit pas un animal dépourvu du sens du toucher, puis il ajoute : « Quant aux autres sens, l'animal les possède, comme nous l'avons dit, non pas pour être, mais pour bien être..... telle est l'ouïe [qu'il possède] pour que quelque chose puisse lui être exprimé, et la langue pour qu'il puisse exprimer quelque chose à autrui. »

Mais dans notre texte de la Métaphysique il s'agit incontestablement des animaux autres que l'homme. Ce qui le prouve c'est qu'Aristote n'excepte de la catégorie des animaux capables d'in-

struction que les animaux dépourvus d'ouïe : φρόνιμα μὲν ἄνευ τοῦ μανθάνειν κ. τ. λ.

Voici ce que dit Asclepius à propos de notre passage :

« Aristote appelle capables d'instruction les animaux qui perçoivent les sons, et qui savent distinguer quelles expressions sont comminatoires, quelles autres non. Tels sont le chien, le cheval, les ânes d'Alexandrie, le perroquet, et les autres animaux de cette sorte » (Ascl. Hayd. 5. 4 sq.).

Cf. Hist. An. 1. 608 a 17.
Part. An. B. 17. 660 b 1.
Gén. An. E. 2. 781 a 26.

Τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῇ ... ἢ πυρέττουσι καύσῳ, τέχνης. — Ainsi donc tous les autres animaux vivent d'images ... ou aux fiévreux, cela appartient à l'art — 980 b 25 — 981 a 12.

Tout ce passage requiert des explications assez longues et nous serons forcés d'entrer en quelques détails. Nous ne trouvons pas chez les commentateurs une interprétation assez complète de toutes les parties de ce texte.

I. Quelle est d'abord la valeur de l'expression ταῖς φαντασίαις καὶ ταῖς μνήμαις ? Selon Saint Thomas, ταῖς μνήμαις désigne les souvenirs sensibles, lesquels n'appartiennent qu'aux animaux d'espèce supérieure, tandis que ταῖς φαντασίαις désignerait les actes de cette imagination rudimentaire que possèdent les animaux inférieurs (Lectio I). Il s'agirait des opérations de la φαντασία ἀμύδρα dont parle Aristote au passage *De Anima* Γ 434 a 1 sqq. « Il nous faut, dit Aristote en cet endroit, examiner aussi, en ce qui concerne les [animaux] imparfaits, quel est leur moteur, [j'entends] pour ceux qui n'ont pas d'autre sens que le toucher, et s'il est possible qu'ils possèdent l'imagination et l'appétit, ou si c'est impossible. Il est manifeste en effet qu'il y a en eux plaisir et douleur. Or, s'ils possèdent cet état, il est nécessaire qu'ils aient aussi le désir. Mais comment l'imagination pourra-t-elle

leur appartenir? Ne faut-il pas admettre que, comme ils se meuvent d'une façon indéterminée, de même ces facultés sont en eux, mais y sont d'une façon confuse? »

Mais il ne semble pas qu'Aristote emploie ici φαντασίαις dans ce sens restreint, puisque rien n'en avertit le lecteur ni dans le texte ni dans ce qui précède. Il nous paraît plus vraisemblable que l'expression est employée dans le sens général d'opérations de l'imagination, images et associations d'images, cette matière nécessaire de la μνήμη comme nous l'avons vu plus haut. C'est dans ce sens que φαντασιά est employé au *De Anima* B. 3, 415 a 8 sq.

Quant à μνήμαις, il est clair qu'il faut l'entendre ici avec Saint Thomas, des opérations de la mémoire sensible, des souvenirs purement sensibles, puisqu'il s'agit des souvenirs appartenant aux animaux autres que l'homme. — Il n'en est pas de même deux lignes plus loin (980 b 28) où le mot μνήμη est employé en parlant des hommes : là il doit s'entendre à la fois du souvenir sensible et du souvenir abstrait, quoique particulier.

II. Quel est maintenant le rapport entre, d'un côté ce qu'Aristote appelle : φαντασίαι και μνήμαι, et de l'autre : l'ἐμπειρία?

Aristote s'en explique lui-même dans notre passage : « des souvenirs multiples, dit-il, relatifs au même objet, font ensemble une expérience. » — C'est d'ailleurs ce qu'il dit, à peu près en les mêmes termes, aux *Anal. post*. II. 19. 100 a 5 : αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τῷ αριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν. — Mais on se tromperait sans doute si l'on croyait que l'ἐμπειρία n'est que le total purement logique de plusieurs souvenirs, ou en d'autres termes que l'ἐμπειρία c'est plusieurs souvenirs conçus comme un total par la pensée. Aux yeux d'Aristote l'ἐμπειρία constitue un état psychologique *résultant comme effet* de la multitude des souvenirs sur un même objet.

III. Mais quelle est la nature de cet état psychologique?

1. — Il est avant tout évident qu'il peut exister sous forme purement sensible, puisqu'Aristote en reconnaît l'existence chez les animaux autres que l'homme.

Sous cette forme il semble que l'ἐμπειρία doive être une collection d'images, ou une fusion de plusieurs associations d'images : de plusieurs souvenirs sensibles, en une seule représentation sensible. C'est l'image composite dont parle M. Piat (*Aristote*, p. 264). Par sa confusion même, et par les ressemblances multiples qui en résultent, cette représentation est liée à des cas divers qui peuvent se produire à l'avenir, et fournira à l'action de l'animal, dans chacun de ces cas, une détermination.

Cette ἐμπειρία ne paraît attribuée par Aristote qu'aux animaux supérieurs et encore dans une mesure très réduite (ἐμπειρίας δὲ μετέχει μίκρον) ; la plupart des animaux vivent, dit-il, de souvenirs sensibles isolés : ταῖς φαντασίαις ζῇ καὶ ταῖς μνήμαις.

2. — Mais Aristote n'emploie pas le mot ἐμπειρία dans un sens univoque lorsqu'il parle des bêtes et lorsqu'il parle des hommes ; comme nous venons de le faire remarquer, l'ἐμπειρία des animaux ne saurait être que purement sensible : c'est cette fusion de souvenirs sensibles dont nous avons parlé. L'ἐμπειρία des hommes a un sens plus large : elle comprend à la fois l'expérience sensible et l'expérience abstraite. Celle-ci est l'état de conscience résultant d'un ensemble de souvenirs abstraits mais particuliers.

« L'intelligence, dit Mgr Mercier (*Psychologie*, éd. 1905, t. II, n° 172) se représente les individus et les distingue entre eux ; mais l'objet individuel, tel que le saisit l'intelligence, est formé de notes abstraites, dont chacun est attribuable à plusieurs, bien que réunies elles ne soient applicables qu'à un seul. »

On conçoit fort bien l'expérience sensible, même s'agissant des hommes, et c'est en vertu de cette expérience que nous accomplissons les mouvements que nous avons dû apprendre par l'exercice : telle est, par exemple, la marche. Mais les données particulières de cette expérience ne sauraient être formulées en propositions, et c'est justement ce qui démontre qu'Aristote emploie dans un nouveau sens le mot ἐμπειρία à propos des hommes. « Concevoir, dit-il, que telle chose a fait du bien à Callias souffrant de telle maladie, et (que telle chose a fait du bien) à Socrate, et de même (que telle chose a fait du bien) à

plusieurs autres en particulier, c'est de l'expérience. » Voilà une série de propositions, c'est-à-dire de connaissances intellectuelles, et par conséquent de souvenirs abstraits, quoique particuliers.

IV. Examinons maintenant la différence entre la τέχνη et l'ἐμπειρία du second sens ; car évidemment, c'est surtout dans ce second sens que l'ἐμπειρία est opposée à la τέχνη.

Cette différence doit être celle qui existe entre, d'une part, un ensemble de connaissances particulières abstraites, de souvenirs particuliers abstraits — de quelque manière qu'ils soient liés dans la conscience, avant qu'ils aient été remplacés par la connaissance générale — et, d'autre part, la connaissance abstraite générale, laquelle ne renferme plus que virtuellement les connaissances particulières.

Il y a lieu d'ajouter que la τέχνη, aussi bien que l'ἐμπειρία est une connaissance envisagée formellement comme pratique, c'est-à-dire comme fournissant une règle d'action.

Analysons, pour éclaircir ces données, les exemples d'Aristote.

Il semble à première vue que la proposition : « tous les fiévreux ont été guéris par tel remède » ait le même contenu logique que toutes ces autres ensemble : « Callias ayant la fièvre a été guéri par tel remède ; Socrate ayant la fièvre a été guéri par tel remède ; » etc. en les formulant toutes. Il n'en est rien. Car d'abord les sujets : Callias ayant la fièvre, Socrate ayant la fièvre, etc. renferment toutes les notes qui forment les concepts particuliers de Socrate, de Callias et des autres, et en outre les caractères particuliers de leur fièvre. En disant « tous les fiévreux » on n'a pas additionné ces sujets *avec toute leur compréhension* : on a au contraire abstrait leur caractère commun : fièvre ; et c'est la seule note de Socrate et des autres que renferme encore ce sujet : tous les fiévreux. Cette note elle-même, étant affirmée de plusieurs personnes à la fois, est dépouillée de ses caractères particuliers : elle ne renferme plus que les caractères communs que la fièvre a présentés chez tous. Ensuite l'attribut de la première proposition d'une part : « guéris par tel remède », et celui de chacune des autres propositions d'autre part : « guéri par tel

remède », a en chacune d'elles une compréhension différente. Affirmé de Callias en particulier, de Socrate en particulier, et ainsi de suite, il contient les caractères individuels de la portion de remède chaque fois appliquée, puis la manière dont le remède a été employé, et dont la guérison s'est opérée en chacun d'eux. Au contraire, cet attribut affirmé de tous les fiévreux à la fois, ne conserve que les caractères communs que le remède, l'application du remède, et la guérison a présentés chez tous.

Ainsi, le contenu logique de la proposition où Aristote reconnaît l'art, est tout différent du contenu logique de l'ensemble des autres propositions, où Aristote ne reconnaît que l'expérience.

V. Les commentateurs grecs ont fort mal compris tout le passage que nous venons de commenter. L'ἐμπειρία est à leurs yeux la première notion générale englobant les différents cas particuliers et individuels, et la τέχνη est la notion plus générale englobant différentes ἐμπειρίαι, et ainsi il n'y a plus entre l'ἐμπειρία et la τέχνη qu'une différence de degré dans la généralisation. « καὶ ἔχει, dit Alex. (*Hayd.* 4. 26 sqq.) ὡς ἐμπειρία πρὸς μνήμην, οὖσαν ἑνός τινος κατ' ἀριθμὸν ἢ πράγματος ἢ λόγου, οὕτως τέχνη καὶ ἐπιστήμη πρὸς ἐμπειρίαν. ἡ μὲν γὰρ ἐμπειρία τῶν πολλῶν τε καὶ καθ' ἕκαστα ἤγουν αἰσθητῶν, ὧν ἐστιν ἡ μνήμη εἰς μίαν περίληψιν καὶ γνῶσίν ἐστι συστολή, ἡ δὲ τέχνη τῶν πολλῶν ἐμπειριων συγκεφαλαίωσίς ἐστιν. »

Aussi Alexandre est-il obligé d'appeler l'ἐμπειρία, et cela sans distinction, λογική τις γνῶσις (*loco citato*, 22-25) : une connaissance rationnelle : et comment ne le serait-elle pas si elle est générale? De même, le commentateur grec est entrainé à torturer le texte d'Aristote, et à conjecturer qu'en disant que les animaux autres que l'homme ne possèdent l'ἐμπειρία qu'à un faible degré, Aristote a peut-être bien voulu dire qu'ils ne la possèdent pas du tout : μικρὸν εἶπεν, ἤτοι ὅτι μηδὲν λέγων (l. c. 14-15). Car comment attribuer la raison aux animaux ou supposer qu'Aristote l'ait fait?

Asclepius a suivi Alexandre dans les mêmes erreurs (Cf. Asclep. *Hayd.* p. 7 et 8 passim).

Nous toucherons encore certains points de détail, relatifs au même passage, dans les notes suivantes.

λογισμοῖς — raisonnements — 980 b 28.

Le λογισμός c'est le raisonnement pratique : cf. *De Anima* Γ, 434 a 8 — 433 a 24 — 433 a 12 — 415 a 8 : c'est le raisonnement qui, partant d'une connaissance générale de raison, en déduit ce qu'il y a lieu de faire dans un cas déterminé. — La τέχνη fournit la prémisse générale de pareil raisonnement.

καὶ δοκεῖ σχεδὸν — et l'expérience paraît à peu près — 981 a 1.

Saint Thomas (*Comm. in Metaph.* Lectio I) : « ex multis memoriis unius rei accipit homo experimentum de aliquo, quo experimento potens est ad facile et recte operandum. Et ideo, quia potentiam recte et faciliter operandi praebet experimentum, videtur fere esse simile arti et scientiae,..... Dissimilitudo autem (est) quia per artem accipiuntur universalia, per experimentum singularia.

ὡς φησὶ Πῶλος ὀρθῶς λέγων — comme dit fort bien Polus — 981 a 4.

C'est dans le *Gorgias* (448 c.) que Platon fait dire à Polus : « l'expérience nous fait mener notre vie selon l'art, l'inexpérience nous la fait mener au hasard. » — « Petitam esse hanc sententiam ex iis libris, quos de arte oratoria Polus composuit, uberius docet Spengel *Art. Script.* p. 84-87 » (Bonitz, p. 41).

ὑπόληψις — un jugement — 981 a 7.

ὑπόληψις désigne l'ensemble des opérations intellectuelles (Cf. Rodier, *De Anima*, II, p. 438, 404) ; Rodier propose de traduire par « croyance ». — Significat enim ὑπολαμβάνειν sumere et statuere aliquid pro vero, sive illud est verum, sive secus (Bonitz, selon Waitz, p. 41). « Juger » ou « concevoir », « jugement » ou « conception » nous paraissent rendre le plus exactement les expressions ὑπόληψις et ὑπολαμβάνειν.

πρὸς μὲν οὖν τὸ πράττειν — Or au point de vue pratique — 981 a 12-15.

Aristote vient de s'expliquer sur les différentes notions ἐμπειρία, τέχνη, etc. dont il fera usage dans la recherche qui va suivre. — Dès ce moment, il commence l'examen de son sujet : il va démontrer que la sagesse c'est la science, et que celle-ci est la connaissance des causes : la première preuve qu'il en donne ici porte sur tout l'ensemble de la proposition, — elle est développée jusqu'aux mots διὸ καὶ τοὺς ἀρχιτέκτονας qui introduisent le deuxième argument ; on peut la présenter comme suit : l'expérience produit des résultats pratiques plus considérables que l'art, et cependant, plus à l'art qu'à l'expérience on attribue la science, ensuite, on lui attribue aussi plus la sagesse. Cela prouve d'abord que c'est à la science qu'on attribue la sagesse ; cela prouve en second lieu que c'est à la connaissance des causes qu'on attribue la science, non à l'habileté pratique : car ce doit être eu égard à la connaissance des causes qu'on attribue la science à l'art non à l'expérience, puisque précisément la supériorité de l'art sur l'expérience consiste en ce que l'art possède la connaissance des causes, et non point en ce qu'il produirait des résultats pratiques plus considérables que l'expérience.

λόγον ἐχόντων — ont la connaissance de raison — 981 a 15.

Significat λόγον ἔχειν notionem rei perceptam habere ; quum autem λόγος, notio, universalem rerum similium naturam complectatur, ideo eadem vi ac λόγον ἔχειν deinceps scribit Aristoteles : τὸ καθόλου γνωρίζειν (Bonitz, 42).

κατὰ συμβεβηκός — par accident — 981 a 19.

On connaît le sens ordinaire de cette expression chez Aristote : συμβεβηκὸς, dit Aristote, λέγεται ὅ ὑπάρχει μέν τινι καὶ ἀληθὲς εἰπεῖν, οὐ μέντοι οὔτ' ἐξ ἀνάγκης οὔτ' ἐπὶ τὸ πολύ (Meta. Δ. 30.

1025 a 14 sq.). Le mot français « accidentellement » a à peu près la même valeur.

On comprend fort bien que si Callias n'est un homme que par accident, ce soit aussi par accident que le médecin guérit un homme en guérissant Callias. Mais comment Aristote peut-il dire que c'est un accident de Callias ou de Socrate d'être un homme ? ᾧ συμβέβηκε ἀνθρώπῳ εἶναι, c'est-à-dire que l'essence de Callias n'est qu'un accident de Callias ?

« Hoc loco, dit à ce propos Bonitz (p. 41), verbum συμβαίνειν seposita omni fortuiti notione ea usurpatur sententia, quae accuratius per συμβαίνειν καθ' αὑτὸ, συμβεβηκὸς καθ' αὑτο significatur. »

On voit que Bonitz essaye de ramener les expressions de notre texte à l'emploi spécial que fait Aristote d'expressions analogues, pour désigner ce qu'on appelle les propriétés, par opposition aux notes de l'essence. Ce sont des caractères qui, bien que ne faisant point partie de l'essence d'une chose, de sa définition, lui appartiennent néanmoins nécessairement et par soi. Aristote les désigne par l'expression : συμβεβηκὸς καθ' αὑτό, et il en donne pour exemple les propriétés que possède nécessairement une figure géométrique, mais qui n'entrent pas dans sa définition, comme, pour le triangle, d'avoir ses trois angles égaux à deux droits : λέγεται δὲ καὶ ἄλλως συμβεβηκός, οἷον ὅσα ὑπάρχει ἑκάστῳ καθ' αὑτὸ μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα, οἷον τῷ τριγώνῳ τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν (Meta. Δ. 30. 1025 a 30 et sq.).

L'explication de Bonitz n'en est pas une, car manifestement nous ne sommes pas en présence de la notion « συμβεβηκὸς καθ' αὑτο. » D'abord καθ' αὑτο n'est pas dans notre texte, et ensuite quel sens cela aura-t-il de dire que « un homme » est une propriété de Socrate par opposition à son essence ?

Il faut donc chercher ailleurs l'interprétation du passage. Voici un texte d'Alexandre qui va nous mettre sur la voie.

« Ce n'est pas sans être rien par lui-même que le genre est universel et s'applique synonymement à une pluralité. [En effet] le sujet auquel cette universalité appartient *accidentellement* est une certaine chose déterminée (πρᾶγμά τί ἐστι), et l'universalité qui se

trouve appartenir à cette chose n'est pas elle-même quelque chose, *mais seulement un accident de ce à quoi elle appartient.* Par exemple, l'animal est une certaine chose et exprime une certaine nature, car il désigne la substance animée sensitive, et cette chose, par elle-même, n'est pas un universel. *Car elle n'en existerait pas moins, quand bien même, par hypothèse, il n'y aurait qu'un animal unique.* Mais il se trouve que l'animal ainsi constitué se répète en plusieurs individus spécifiquement différents. *C'est donc là pour lui un accident* » (Alex. ἀπορίαι καὶ λύσεις, I, XI b, 25).

Ainsi donc, l'universalité est un accident de l'essence. Il s'ensuit que l'essence envisagée formellement au point de vue de son extension, c'est-à-dire comme universelle, est un attribut accidentel de l'essence envisagée exclusivement au point de vue de sa compréhension. Et pour employer l'exemple d'Alexandre « un animal en général » ou, ce qui revient au même, « un animal » (essence universelle), sera attribut accidentel de « cet animal » (essence envisagée à part de son caractère universel). De même « un homme » sera attribut accidentel de « cet homme ».

Mais s'il en est ainsi, « un homme » sera aussi attribut accidentel de l'individu dont « cet homme-ci » exprime l'essence.

Dès lors nous avons : « un homme » est attribut accidentel de Callias. Et c'est dans ce sens qu'Aristote peut dire : « Callias ou Socrate, qui a pour accident d'être un homme ».

Aristote emploie ailleurs, dans le même sens semble-t-il, l'expression : « κατὰ συμβεβηκὸς », et sa manière de dire est, en l'endroit que nous visons, étonnamment propre à confirmer les explications que nous venons de donner. Il s'agit du passage Meta. M. 10. 1087 a 19 sq. : « par acccident, dit Aristote, la vue voit la couleur en général, parce que *cette couleur-ci* qu'elle voit *est une couleur :* ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς ἡ ὄψις τὸ καθόλου χρῶμα ὁρᾷ, ὅτι τόδε τὸ χρῶμα ὅ ὁρᾷ χρῶμά ἐστιν. »

C'est dans ce sens que Robin *(La théorie Platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote,* p. 45) peut dire que le genre est un accident ; bien entendu sous le bénéfice de la distinction que nous avons faite, et que Rodier (*De Anima*, II, p. 19) formule

comme suit : « Ce n'est pas le genre considéré dans sa compréhension, mais seulement le terme générique, en tant que pur universel, qu'Alexandre regarde comme un mot et un accident, et Aristote est au fond du même avis».

τοῦτο δέ — or cela — 981 a 28.

Savoir : qu'on attribue la science à l'art plutôt qu'à l'expérience.

οἱ δὲ τὸ διότι — les autres connaissent le pourquoi — 981 a 29.

Celui qui connaît par le général ou par le concept, connaît l'essence et par conséquent la cause. Ainsi le médecin qui connaît l'essence de la fièvre et l'essence du remède, connaît le rapport nécessaire existant entre ces deux essences, et c'est là la cause de la guérison.

ὡς οὐ ... σοφωτέρους ὄντας — C'est bien que nous attribuons plus de sagesse — 981 b 5.

La difficulté de cette phrase consiste à en déterminer le sujet. Ce sujet ne peut évidemment pas être χειροτέχνας qui précède immédiatement : ce serait contraire à l'essentiel même de la pensée d'Aristote.

Bonitz (*op. cit.* 45) sous-entend comme sujet τινας, et on peut l'admettre. Nous préférons cependant regarder comme sujet ἀρχιτέκτονας qui se rencontre sept lignes plus haut. Nous considérons le texte depuis τοὺς δ'ὥσπερ jusqu'à δι' ἔθος comme constitué de propositions incidentes.

ὅλως τε σημεῖον τοῦ εἰδότος — Et en général être capable d'enseigner — 981 b 7.

C'est la majeure d'un nouveau syllogisme dont Aristote n'exprime ni la mineure ni la conclusion. Il suffirait à la rigueur, pour

déterminer cette mineure, de se rappeler la proposition qu'Aristote est occupé à démontrer, mais on peut la trouver avec certitude, en comparant notre texte à ce qu'Aristote dira au chap. II. Nous y lirons (982 a 13-14) comme majeure d'un syllogisme très clairement indiqué : [ὑπολαμβάνομεν] τον διδασκαλικώτερον σοφώτερον εἶναι — et quelques lignes plus loin, comme mineure du syllogisme (*l. c.* 28-29) : ἀλλὰ μὴν καί διδασκαλική γ' ἡ τῶν αἰτιῶν θεωρητική μᾶλλον.

La mineure que nous cherchons est donc évidemment : or c'est celui qui connaît les causes qui sait enseigner.

La conclusion s'impose : donc c'est celui qui connaît les causes qui sait (qui possède la science).

Aristote se contente dans notre texte, de prouver sa majeure par l'exemple de l'expérience et de l'art. Car puisque l'art s'enseigne, non l'expérience, que d'autre part Aristote a montré plus haut que l'art est science, l'expérience non, il paraît s'ensuivre que là où il y a capacité d'enseigner il y a science.

La plupart des commentateurs (Cf. Alexandre, Bonitz, *ad locum*) paraissent s'être égarés singulièrement sur les passages que nous commentons : ils ne voient dans tout ce qui précède que des arguments tendant à démontrer que l'art est supérieur à l'expérience. Aristote s'exprime cependant bien clairement sur sa proposition, à la fin de toute cette argumentation, où il dit formellement que son but a été de montrer que la sagesse a pour objet la connaissance des causes (981 b 27 sq.).

Τὸ μὲν οὖν πρῶτον εἰκος. — Il est donc naturel — 981 b 13.

La suite des idées paraît, ici encore, avoir échappé aux commentateurs anciens.

« A partir de cet endroit, dit Asclepius (*Hayd.* 10. 28), Aristote se propose d'indiquer le temps auquel la sagesse s'introduisit chez nous. » Mais l'exposé historique n'est que la forme du nouvel argument qu'Aristote présente ici.

Alexandre a raison de déclarer que le point de vue historique

n'est ici qu'accessoire (*Hayd.* 6. 18). Il n'indique cependant que par à peu près la portée du passage qui nous occupe. — « Notre passage, dit Alexandre, tend à prouver que la connaissance est une chose admirable et honorable, en montrant que les hommes admirent toujours comme sages et comme dépassant les autres hommes, ceux qui découvrirent quelque chose de neuf en dehors de l'utile ».

Saint Thomas (Lectio I) résume le mieux la pensée d'Aristote : « comparat artem activam speculativae, et circa hoc duo facit : primo ostendit quod ars speculativa magis est sapientia quam activa. » Aristote montre en effet, sous la forme d'un exposé historique, que plus une connaissance est théorique plus les hommes la considèrent comme sagesse, ce qui explique que ce soit la connaissance des causes qu'on appelle sagesse ; et notre passage n'est ainsi qu'un dernier argument pour démontrer la proposition que tout le premier chapitre sert à établir. Aussi, quelques lignes plus loin, Aristote, après avoir dit : « nous avons voulu démontrer qu'aux yeux de tous la sagesse a les causes pour objet », ajoutera : « C'est pour cela que, comme nous l'avons dit plus haut... les connaissances théoriques sont regardées comme sagesse, plus que les connaissances pratiques. »

τίς διαφορὰ τέχνης καὶ ἐπιστήμης — quelle différence il y a entre l'art, la science... — 981 b 26.

L'une et l'autre sont connaissance de raison, mais la τέχνη est pratique, et l'ἐπιστήμη est démonstrative : il y a en français la même différence entre « art » et « science ».

τέχνη ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική (*Eth. Nic.* VI. 4. 1140 a 20) — ἐπιστήμη ἕξις ἀποδεικτική (Id. 3. 1139 b 31).

περὶ τὰ πρῶτα αἴτια — C'est les causes premières et les principes — 981 b 28-29.

Wirth supprime le mot « premières » (πρῶτα), et il est vrai que dans ce chapitre Ier on n'a démontré qu'une chose, savoir que la

sagesse consiste dans la science et que celle-ci a pour objet la contemplation des causes : c'est au chapitre suivant seulement qu'Aristote démontrera qu'il s'agit, non de causes quelconques, mais des causes premières.

Par égard pour la tradition nous n'avons pas modifié le texte comme le propose Wirth. Il est possible d'ailleurs de l'expliquer tel qu'il est : Aristote peut fort bien dire que le but de ce chapitre-ci est de démontrer que la sagesse a pour objet les causes premières, puisque le chapitre entier constitue la première partie de cette démonstration. Une seule partie d'une démonstration tend, au même titre que les autres, à établir la conclusion globale et définitive. A la vérité le *résultat* global n'est pas atteint après l'exposé de cette première partie de la démonstration, mais aussi Aristote ne dit-il rien de pareil, il ajoute au contraire — et c'est la dernière phrase du chapitre Ier — : qu'en fait il a démontré jusqu'ici uniquement que la sagesse a pour objet la connaissance de *certaines causes*, quelles qu'elles soient.

καθάπερ εἴρηται πρότερον — comme nous l'avons dit plus haut — 981 b 29.

Aristote n'avait pas dit expressément jusqu'ici qu'on doive attribuer la sagesse plus à l'expérience qu'à la sensation, mais comme l'ordre dans lequel Aristote a rangé les différentes manières de connaître dont il a parlé, est un ordre de gradation au point de vue de l'attribution de sagesse, que d'autre part l'expérience a été mentionnée après l'αἴσθησις, comme s'élevant d'un degré au-dessus de celle-ci, et immédiatement avant la τέχνη, la pensée d'Aristote dans les passages qui précèdent doit être comprise comme il l'explique ici.

Il est bien vrai qu'Aristote a dit 981 a 28 « que les hommes d'art connaissent la causes, les hommes d'expérience non », comme s'il n'y avait aucune sagesse possible en ceux-ci. Mais il n'y a pas là de difficulté sérieuse : à l'endroit 981 a 28 Aristote comparait les hommes qui possèdent l'expérience aux hommes qui possèdent un art et ses expressions devaient être prises dans un sens relatif.

Le médecin empirique — à supposer qu'il puisse exister dans le sens strict du mot — n'agit point sans raison aucune : s'il croit qu'il est possible que tel remède guérisse Callias et s'il l'administre à celui-ci, c'est parce que ce remède a réussi pour traiter Socrate et certains autres. Quant à l'efficacité du remède dans la maladie de Socrate et de ces autres, l'empirique n'en connaît plus la raison : il connaît les faits, non le pourquoi. Au contraire le médecin qui possède l'art de la médecine, connaît la cause de ces mêmes faits : savoir le principe général qui démontre la nécessité des faits particuliers et dont ceux-ci ne sont que des applications.

CHAPITRE II.

ἐπεὶ δὲ ταύτην — Et puisque notre recherche — 982 a 4.

Dans ce deuxième chapitre Aristote achève d'abord la démonstration qu'il a commencée au chapitre I[er], et il démontre maintenant que la sagesse est la science des causes *premières*. Suit alors un ensemble de considérations pour faire voir que la sagesse est éminemment théorique, qu'elle est éminemment libre, qu'elle est divine et la plus digne d'honneur. Enfin Aristote développe cette pensée que l'idéal de la sagesse et le but auquel elle doit tendre, c'est de remplacer l'étonnement de l'ignorance par un état d'esprit contraire.

ὡς ἐνδέχεται — en la manière qu'il est possible — 982 a 9.

Alexandre (*Hayd.* 10. 1 sq.) vient de dire que le sage ne connaît point par le particulier mais par le général, et il continue ainsi : « Il ne serait pas possible de connaître toutes choses autrement que de la manière qui a été dite (c'est-à-dire autrement que d'une manière générale), et c'est pourquoi Aristote a ajouté : en la manière qu'il est possible (ὡς ἐνδέχεται) ».

τὸν ἀκριβέστερον — qui connaît plus exactement — 982 a 12-13.

ἀκριβής = exact, précis, rigoureux.

Rodier (*De Anima*, II. 2) : ἀκριβὴς signifie exact, précis, qui est déterminé à la rigueur, clair et distinct (*Top.* II, 4, 111 α 8). Le contraire de l'ἀκριβὲς c'est ce qui est vague, flottant, mou (*Meta.* K. 7. 1064 a 4).

διδασκαλικώτερον τῶν αἰτίων — qui sait mieux enseigner — 982 a 15.

Il est de toute nécessité de laisser tomber τῶν αἰτίων, comme le propose Baumann. Autrement nous aurions en substance le syllogisme suivant :

On appelle sage celui qui sait enseigner les causes (982 a 15),
Or celui qui connaît les causes sait enseigner (982 a 28-29),
Donc on appelle sage celui qui connaît les causes (982 b. 8-9).

Raisonnement absurde : « les causes » est manifestement de trop à la majeure.

οὗτος γὰρ οἶδε — celui-là en effet connaît — 982 a 25.

Car puisque la science la plus générale renferme dans ses notions générales le plus grand nombre d'objets, que d'autre part celui qui possède une notion générale connaît, du moins en une certaine manière, tout ce que cette notion générale renferme, c'est-à-dire tout ce qui fait partie de l'extension de cette notion générale, il s'ensuit que celui qui possède la science la plus générale se rapproche le plus de la science de toutes choses.

οἶδε πως — connaît d'une certaine manière — 982 a 25.

Non simpliciter sed quodammodo, quoniam in universali notione non actu sed potentia continentur singulae res quae ei sunt subjectae (Bonitz, p. 48). Cf. *Anal. post.*, I, 24, 86 a 22 sqq.— *Phys.*, VII, 3, 247 b 6.

ἐκ προσθέσεως — d'une ajoute — 982 a 27.

C'est l'inverse de l'ἀφαίρεσις, de l'abstraction. Par rapport à l'arithmétique, la géométrie résulte d'une ajoute de principes, puisque la géométrie ajoute aux principes du nombre les principes de l'étendue. Aristote dit donc que les sciences les plus abstraites sont les plus exactes. Il est curieux qu'Aristote paraisse donner

ici comme raison de l'exactitude des sciences portant sur les premiers principes, le petit nombre de ces principes; il est bien vrai que la multitude des principes est cause de confusion et d'erreur ; mais la raison pour laquelle les premiers principes sont plus clairs se trouve dans leur nature même : ils sont d'évidence immédiate. Aristote le dit lui-même ailleurs : « Τὰ πρῶτα, dit-il, τὰ μὴ δι' ἑτέρων ἀλλὰ δι' αὑτῶν τὴν πίστιν ἔχοντα » (*Top.*, I, 1, 100 b. 18).

θεωρητικὴ μᾶλλον — plus une science contemple les causes — 982 a 29.

Alexandre (*ad loc.*) « Il est clair que ceux qui connaissent les causes sont plus propres à enseigner. Car enseigner c'est dire les causes des choses qu'on enseigne, comme Aristote l'a fait remarquer plus haut. Or ou bien Aristote veut dire que la science qui considère les causes est plus propre à enseigner, que celle qui ne considère point les causes, (et de fait l'enseignement se donne par les causes), comme si, [aux yeux d'Aristote] cette science-ci seule [la philosophie première] considérait les causes, parce que les vraies causes ce sont ces causes-ci, [les causes premières]; ou bien Aristote veut dire que la science qui considère les causes plus [véritablement] causes (ἡ τῶν μᾶλλον αἰτίων θεωρητικὴ) est aussi plus propre à enseigner ».

Bonitz (p. 50) dit à ce propos : « Adverbium μᾶλλον utrum unicè ad διδασκαλική, an idem simul ad θεωρητική referendum sit, et Alexander dubitat, nec facile videtur ad dijudicandum, quum utraque interpretatio habeat quo commendetur ». Comme le montre le passage d'Alexandre que nous venons de citer, il serait plus exact de dire que le commentateur grec se demande si μᾶλλον porte seulement sur διδασκαλική ou si cet adverbe porte à la fois sur διδασκαλική et sur αἰτίων. Cela étant, est-il vraiment si difficile de choisir entre les deux interprétations d'Alexandre ?

Il suffit, semble-t-il, pour se décider, de se rappeler où en est ici l'argumentation d'Aristote. Aristote a démontré dans le premier chapitre que la sagesse a pour objet la science des causes, sans

déterminer lesquelles. Pour le prouver, il a présenté, entre plusieurs autres, cette considération-ci : celui-là seul qui sait enseigner possède la science (et p. c. la sagesse) (981 b 7), majeure d'un syllogisme dont la mineure et la conclusion étaient incontestablement :

Or celui-là seul qui connaît les causes sait enseigner ;

Donc celui-là seul qui connaît les causes possède la science (et la sagesse).

Au deuxième chapitre Aristote veut démontrer que la sagesse a pour objet la connaissance des causes *premières*.

Pour le prouver Aristote a déjà posé les majeures de plusieurs syllogismes ; l'un de ces syllogismes a pour majeure :

« Plus une science est propre à enseigner, plus elle est sagesse » (982 a 13 sq.).

Dans la première interprétation d'Alexandre, la mineure et la conclusion devraient être :

Or la science qui considère *les causes* est plus propre à enseigner que celle qui ne considère point les causes.

Donc la science qui considère les *premières causes* est éminemment sagesse.

On voit immédiatement le vice du syllogisme : les prémisses ne souffrent pas d'autre conclusion logique que celle-ci : Donc la science qui considère les *causes* est éminemment sagesse.

Mais s'il en est ainsi, en quoi ce syllogisme et sa conclussion diffèrent-ils du syllogisme que nous avons pris dans le Ier chapitre, et que vient-il faire dans le chapitre II dont il ne tend pas à établir la proposition ?

Il est vrai qu'Alexandre pose comme postulat que les seules véritables causes ce sont les causes premières. Mais si cela est accordé d'avance, tout le second chapitre est inutile : il suffisait, à la fin du premier chapitre, de rappeler le prétendu postulat formulé par Alexandre, ou de le sous-entendre comme on veut le sous-entendre ici, et la démonstration qui fait l'objet du second chapitre était faite.

Il faut évidemment choisir la deuxième interprétation d'Alexandre, comme nous l'avons fait en notre traduction.

διὰ γὰρ ταῦτα — car on connaît les autres choses par — 982 b 2-3.

Alexandre : « Celui qui veut connaître pour connaître, doit rechercher surtout ce qui est le plus connaissable. Or telles sont les premières causes et les principes, puisque la connaissance des autres choses dépend de la connaissance de ces causes et principes. Car, comme Aristote l'a dit lui-même en sa physique, nous croyons savoir une chose, lorsque nous en connaissons les principes et les causes. Et que les principes soient les plus connaissables, Aristote l'a montré en disant que les démonstrations sont tirées des principes, et que la connaissance des choses connaissables est produite au moyen de la démonstration. Si bien que les premières causes sont aussi, pour les autres choses démontrables et connaissables, causes de leur cognoscibilité ; et l'inverse n'est point vrai. Car les autres choses sont postérieures (aux principes) et aucune démonstration ne se fait par ce qui est postérieur (Al. *Hayd.* 13. 23).

ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν — enfin la science qui possède la supériorité hiérarchique sur toutes les autres — 982 b 4.

Nous avons déjà rencontré la majeure du raisonnement ; c'était : la science hiérarchiquement supérieure est plus sagesse que celle qui sert (982 a 17), ce qui revenait à dire qu'une science est d'autant plus sagesse qu'elle est plus élevée dans la hiérarchie des sciences.

Nous trouvons ici la mineure : Or, dit Aristote, la supériorité hiérarchique de la science qui commande sur celle qui sert, appartient en toutes choses à la science qui connaît la fin de l'action à accomplir : μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης, ἡ γνωρίζουσα τίνος ἕνεκεν ἐστι πρακτέον ἕκαστον.

Seulement, comme pareille mineure ne justifierait pas directement la conclusion qu'Aristote veut tirer, il ne se contente pas de dire qu'en toutes choses la science qui connaît la fin de l'action

à accomplir possède la supériorité hiérarchique de la science qui commande sur celle qui sert : il dit aussi que cette science possède la supériorité hiérarchique sur toutes les sciences : ἀρχικωτάτη τῶν ἐπιστημῶν.

On ne saurait s'exprimer d'une manière plus elliptique, car la science qui connaît la fin n'est hiérarchiquement supérieure à toutes les sciences qui si la fin qu'elle connaît c'est la fin suprême de l'ensemble des choses. Il est vrai que cet élément se retrouve facilement dans le texte qui suit. Car Aristote ajoute que la fin c'est dans les choses particulières le bien, et *pour l'ensemble des choses* le plus grand bien dans la nature entière, c'est-à-dire le bien suprême.

On peut donner au syllogisme la conclusion suivante qu'Aristote néglige de formuler : Donc la science qui connaît le bien suprême est la plus haute sagesse.

ἐπι τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην — que c'est à elle que s'applique — 982 b 7.

i. e. nomen sapientiae, de quo quaerimus, cadit in eamdem, quam modo descripsimus, summorum principiorum scientiam.

καὶ γὰρ τἀγαθὸν — car le bien aussi — 982 b 9.

Aristote vient de dire que d'après tous les raisonnements qui précèdent, le nom de sagesse s'applique à la connaissance des causes premières. Cependant le dernier de ces raisonnements semble seulement prouver que le nom de sagesse s'applique à la connaissance du bien suprême. La phrase καὶ γὰρ κ. τ. λ. est destinée à répondre à cette objection : « Sed, dit excellemment saint Thomas, quia sexta conditio tangebat finis considerationem, quae apud antiquos non manifeste ponebatur esse causa, ut infra dicetur, ideo specialiter ostendit, quod haec conditio est ejusdem scientiae, quae scilicet est considerativa primarum causarum ; quia videlicet ipse finis, qui est bonum, et cujus causa fiunt alia, est una de numero causarum » (Lectio II).

ὅτι δ'οὐ ποιητική — que maintenant cette science ne soit pas une science pratique — 982 b 10.

Saint Thomas indique le plus exactement la suite des idées en ce passage : « Ostenso, dit-il, circa quae versatur consideratio hujus scientiae, ostendit *qualis sit* ista scientia » (Lectio III). C'est-à-dire qu'après avoir indiqué l'objet de la sagesse, Aristote indique ses caractères.

φιλοσοφησάντων ... φιλοσοφεῖν ... φιλόσοφός — qui philosophèrent ... philosopher ... philosophe — 982 b 11 sqq.

Saint Thomas fait à propos de ces expressions une observation intéressante qu'aucun autre commentateur n'a songé à faire. Il observe que ce n'est pas sans intention qu'Aristote substitue ici ces expressions à celles de σοφος et σοφία qu'il a employées jusqu'ici. Il faut remarquer en effet que notre passage sert à développer cette idée que les philosophes recherchent la sagesse pour elle-même, non en vue d'autre chose : « Notandum est autem, dit saint Thomas, quod, cum prius nomine sapientiae uteretur, nunc ad nomen philosophiae se transfert. Nam pro eodem accipiuntur. Cum enim antiqui studio sapientiae insistentes, sophistae, idest sapientes, vocarentur, Pythagoras interrogatus quid se esse profiteretur, noluit se sapientem nominari sicut sui antecessores, quia hoc praesumptuosum esse videbatur ; sed vocavit se philosophum, idest amatorem sapientiae. Et exinde nomen sapientis immutatum est in nomen philosophi, et nomen sapientiae in nomen philosophiae. Quod etiam nomen *ad propositum aliquid facit. Nam ille videtur sapientiae amator, qui sapientiam non propter aliud sed propter seipsam quœrit.* Qui enim aliquid propter alterum quœrit, magis hoc amat propter quod quœrit quam quod quœrit » (Lectio III).

τῶν τῆς σελήνης παθημάτων — des phénomènes de la lune — 982 b 15.

Alexandre : Aristote appelle σελήνης παθήματα ses éclipses, ses croissances et ses décroissances ; et quant au soleil Aristote a en vue ses éclipses, son coucher et son lever (*Hayd.* 16-9 et s.).

ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστίν — l'amateur de mythes est philosophe en quelque sorte — 982 b 18.

Alexandre : l'amateur de mythes est curieux de s'instruire au sujet de choses qui, grâce à son ignorance, lui semblent étonnantes, (car les mythes sont composés de choses merveilleuses et extraordinaires). Or celui qui est curieux de s'instruire à cause de l'étonnement que certaines choses provoquent en lui, est philosophe (*Hayd.* 16-13 sqq.).

καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἕνεκεν — non en vue de quelque utilité — 982 b 21.

Alexandre : Si c'est pour échapper à l'ignorance qu'ils se sont mis à la recherche de ces choses, il est clair que c'est par désir de savoir, [non en vue de l'action]. Car le savoir est la guérison de l'ignorance, et non pas l'action (*Hayd.* 15, 30 sq.).

δούλη — la nature des hommes est esclave — 982 b 29.

« Car les hommes, dit Alexandre, sont esclaves en bien des manières, à cause de leurs besoins ; pour satisfaire ceux-ci ils sont obligés à faire beaucoup de choses. C'est parce que telle est leur nature, que la santé est un bien à leurs yeux, et la richesse, et tous les autres biens de cette sorte ; et c'est pour cela qu'ils se donnent du mal en vue de ces choses » (*Hayd.* 17. 16 sqq.).

τοὺς περιττούς — ceux qui dépasseraient [ici] la niveau — 983 a 2.

« Vocatur περιττός qui singulari quadam virtute excellit et reliquos superat » (Bonitz, p. 55) Cf. *Rhet.* II, 15, 1390 b 27 — *Probl.* XXX, 1, 953 a 10 — *Met.* I, 1, 1053 b 3 — *Eurip. Hipp.* 445, 948.

καὶ ἀρχή τις — et comme un principe — 983 a 9.

Et par conséquent la science des premiers principes a la connaissance de Dieu pour objet.

καταστῆναι — nous devons en quelque sorte placer — 983 a 11.

« Dicit quod ordo (hujus scientiae) consistit vel terminatur ad contrarium ejus quod erat in illis qui prius istam scientiam quaerebant. Sicut etiam in generationibus naturalibus et mobilibus accidit. Nam unusquisque motus terminatur ad contrarium ejus a quo motus incipit. Unde, quum inquisitio sit motus quidam ad scientiam, opportet quod terminetur ad contrarium ejus a quo motus incipit » (Saint Thomas, Lectio III).

τῶν θαυμάτων ταὐτόματα — des automates dans les merveilles — 983 a 14.

Le passage célèbre de la caverne dans la République de Platon, éclaire parfaitement le texte que nous trouvons ici. Dans ce passage, Platon appelle montreurs de merveilles : θαυματοποιοί certains charlatans qui, cachés derrière un écran, faisaient mouvoir, au-dessus de celui-ci, des marionnettes. Comme le public ne voyait pas la main qui les agitait, elles paraissaient se mouvoir d'elles-mêmes (αὐτόματα, comme dit Aristote). Mais Platon appelle θαύματα les marionnettes exhibées. Dans notre texte le mot τὰ θαύματα désigne la représentation où apparaissaient les marionnettes, et τὰ αὐτόματα désigne ces marionnettes elles-mêmes. La construction d'Aristote, où le génitif τῶν θαυμάτων indique nécessairement le moins déterminé, impose cette interprétation.

« Aliam interpretandi viam, dit Bonitz à ce propos (p. 57), Schweglerus ingressus est ; is enim τῶν θαυμάτων sejungit a v. ταὐτόματα, et subintellecto verbo ἐστι, idem significare existimat ac : θαυμαστά ἐστι, καθάπερ ταὐτόματα θαυμαστά ἐστι τοῖς μήπω τεθεωρηκόσι τ. αἰτ. Sed vereor ut haec interpretatio ferri possit ; quae enim affert exempla : τῶν ἀναγκαίων ἐστι, τῶν ἀδυνάτων ἐστί, etc. ea omnia nomen adjectivum habent, non nomen substantivum ; ac praeterea nomen θαῦμα, quum esset usitatum ad significanda praestigiatorum artificia, vix probabile est Aristotelem usurpasse ad denotandam modo admirationem his ipsis praestigiis excitatam » Bonitz se trompe seulement en paraissant attribuer en propre à Schwegler l'interprétation ingénieuse qu'il critique. Saint Thomas la donnait déjà (Lectio III).

τροπὰς — des solstices — 983 a 15.

Alexandre : καθ' ἅς χειμὼν καὶ θέρος (*Hayd.* 18-19).

εἴ τι τῷ ἐλαχίστῳ μὴ μετρεῖται — qu'une chose ne puisse pas être mesurée par la quantité la plus petite qu'on voudra — 983 a 17.

διάμετρος a ici le sens qu'Aristote donne le plus souvent à ce mot : diagonale du carré (Cf. *De Anima*, III, 430 a 31). Aristote ne paraît pas avoir connu l'incommensurabilité du diamètre et du cercle, puisqu'Archimède a encore cherché à déterminer leur rapport exact. — τῷ ἐλαχίστῳ signifie la plus petite quantité qu'on voudra, et s'applique à la ligne, si petite qu'elle soit, obtenue par la division de l'un des côtés du carré. Il paraît en effet étonnant à première vue, que si l'on divise autant de fois qu'on veut l'un des côtés du carré, et qu'on pousse ainsi la division jusqu'à un fragment de ligne si petite qu'on veut, la diagonale ne puisse jamais être mesurée en prenant ce fragment de ligne pour unité.

κατὰ τὴν παροιμίαν — selon le proverbe — 983 a 18.

Asclepius dit ici qu'il s'agit du proverbe « δευτέρων ἀμεινόνων » qu'il explique ainsi : « la seconde fois est la meilleure lorsque, ayant essayé une première fois on n'a pas réussi, mais qu'on réussit à la seconde » (*Hayd.* 22. 18 sqq). Alexandre (*Hayd.* 19. 8-9) cite le proverbe dans les mêmes termes, mais n'en donne pas l'explication.

τίς ὁ σκοπὸς — quelle fin doit atteindre — 983 a 22.

Alexandre : c'est qu'ayant commencé par s'étonner des choses vraies, par ignorance, il faut arriver à s'étonner, par science, des choses contraires à la vérité (*Hayd.* 19. 15 sqq.).

μέθοδον — l'étude — 983 a 23.

Bonitz, p. 58 : saepe hoc vocabulo non forma disputationis sed ipsa disputatio vel disquisitio significatur. Et ea quidem vi hoc loco usurpatum esse voc. μέθοδος, vel ex addito nomine ζήτησις colligas.

CHAPITRE III.

τῶν ἐξ ἀρχῆς — des causes premières — 983 à 24.

Alex : τῶν μὲν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων εἶπεν ἀντὶ τῶν πρώτων.

τότε γὰρ εἰδέναι φαμὲν — car nous disons que nous savons une chose — 983 à 25.

Cette parenthèse présente des difficultés considérables. Il s'agit de déterminer la signification de πρώτην, la valeur intrinsèque de toute la parenthèse et sa valeur de position, enfin d'apprécier selon le résultat de ces recherches si cette parenthèse trouve ici sa place naturelle.

I. On peut supposer que τὴν πρώτην αἰτίαν désigne la même espèce de cause que l'expression τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων à la ligne précédente.

Dans cette interprétation τὴν πρώτην αἰτίαν désigne la cause première dans le sens absolu : c'est-à-dire la cause première de toutes choses, des êtres en tant qu'êtres, celle en un mot qui fait l'objet formel de la métaphysique. Car c'est cette sorte de cause que visent incontestablement les mots : τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων. En effet, ἐπεὶ δε φανερὸν κ. τ. λ. n'est que la conclusion des passages qui précèdent et dans lesquels Aristote a déterminé dans une certaine mesure l'objet formel de la métaphysique, savoir : les toutes premières causes. Il avait déjà formulé cette conclusion plus haut (982 b 8, 9) et il ne fait que la reprendre par les mots ἐπει δε φανερὸν κ. τ. λ.

Quelques critiques ont pensé, il est vrai, que notre premier

livre devait être renvoyé dans la classe des livres sur la Physique (cf. Ravaisson, I, p. 82), d'où il suivrait que les premiers principes donnés par Aristote pour objet de la σοφία, et appelés ici τῶν ἐξ ἀρχῆς, ne seraient autres que ceux qu'Aristote indique comme objet de la physique.

Bonitz objecte qu'Aristote regarde la science dont il parle en ce premier livre comme divine (Bon. p. 57), c'est-à-dire, selon l'explication d'Aristote lui-même, comme ayant Dieu même pour objet (ὅ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις) et Bonitz en conclut que c'est bien de métaphysique qu'il s'agit au premier livre. L'argument n'est pas sans valeur ; nous ferons toutefois remarquer que Dieu, considéré comme premier moteur, unique, éternel et immobile, est une cause cherchée par la physique philosophique, comme le démontre le chapitre VI du livre VIII de la Physique d'Aristote.

On peut démontrer que notre premier livre appartient à la métaphysique, par un argument plus décisif. C'est qu'Aristote, y examinant ce que ses devanciers ont trouvé avant lui au sujet des principes dont il parle, reproche à quelques uns d'entre eux, savoir à ceux qui n'ont songé qu'à des principes corporels « qu'ils ont déterminé ainsi les éléments des seuls êtres corporels, non des êtres incorporels, quoiqu'il y ait aussi des êtres incorporels » (ch. 8. 988 b 24-25-26) ; ce qui prouve clairement qu'Aristote a en vue dans le premier livre des principes plus généraux que ceux de la physique, partant : ou bien des principes mathématiques — et pareille interprétation est manifestement absurde —, ou bien des principes métaphysiques, et c'est cette dernière alternative qui s'impose.

Il reste donc certain que les commentateurs qui identifient notre expression τὴν πρώτην αἰτίαν à celle qui précède immédiatement : τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων doivent entendre la cause première absolue, celle qui fait l'objet de la métaphysique.

Si tel est le sens de τὴν πρώτην αἰτίαν, on pourrait traduire librement les trois premières lignes de ce chapitre III de la manière suivante ; et on verra aussitôt quelle est, dans cette

interprétation, la portée de la parenthèse que nous commentons. « Puisqu'il est clair qu'il nous faut chercher la science des causes premières dans le sens absolu (car nous ne connaissons de science aucune chose si nous ne connaissons cette première cause-là). »

C'est bien ce qu'Alexandre fait dire à Aristote, car voici son commentaire de notre passage : « En effet, celui qui connaît certaines choses sans connaître les causes premières et n'en connaissant que les causes propres, desquelles il existe d'autres causes antérieures, celui-là ne connaît pas même ces causes propres de l'objet envisagé, puisqu'on ne connaît une chose qui a des principes et des causes que si l'on connaît ces principes. Puis, celui dont la connaissance part, dans son origine, de choses non connues, celui-là ne saurait pas être considéré comme connaissant vraiment ces choses [qu'il croit connaître]. Aristote dit donc avec raison que le savoir dépend de la connaissance des causes premières, et il prouve ainsi que les autres sciences reçoivent leur caractère de science, de la sagesse, laquelle connaît les causes premières » (Al. *Hayd.* 19. 28 sqq.).

Nous ne pouvons pas admettre pareille interprétation. Il serait trop étrange que, reprenant la conclusion de toute sa démonstration antérieure (car, nous le répétons, c'est cette conclusion qu'il reprend par les mots ἐπεὶ δὲ φανερὸν κ. τ. λ.), Aristote invoque, comme preuve de cette conclusion, non pas cette démonstration elle-même qu'il pouvait rappeler d'un mot, mais une raison toute nouvelle et d'un ordre absolument différent.

Mais on peut démontrer avec certitude que l'interprétation d'Alexandre n'est pas admissible, en étudiant certains textes d'Aristote analogues au texte que nous commentons; et c'est ce que nous allons faire.

II. Aristote déclare, à propos de sciences moins générales que la métaphysique, que puisqu'il s'y agit de savoir quelque chose scientifiquement, ce qu'il faut rechercher, c'est la cause première, ou, comme il dit encore, la cause la plus élevée.

C'est ce qu'il répète fréquemment à propos de la physique — Cf. le début de la Physique — *Phys.* Livre II, ch. III, initio et in fine. — Id. ch. VII, initio.

Mais s'agit-il dans ces passages de la cause première absolue, de celle qui fait l'objet formel de la métaphysique ?

Il serait incompréhensible qu'Aristote assigne comme objet formel à chaque science particulière, l'objet formel de la métaphysique.

Il est clair au contraire que, dans les passages que nous visons, la cause première désigne, non pas la cause première et générale de toutes choses, mais la cause première propre de l'objet envisagé.

D'ailleurs le texte de ces passages s'interprète le plus naturellement de cette manière.

Voici, par exemple, le début du Ch. III, L. II de la Physique.

« Après ces explications, nous avons à nous occuper des causes et à chercher ce qu'elles sont, et en quel nombre. Dans le présent traité en effet, nous cherchons à connaître ; or personne ne croit connaître une chose avant d'avoir saisi le pourquoi de cette chose (c'est-à-dire sa cause première) ; il est donc évident que c'est là ce que nous avons à faire nous aussi au sujet de la génération et de la corruption, ainsi que de tout changement naturel, afin que, connaissant les principes de ces changements, nous tâchions d'y ramener toutes nos recherches. »

L'exemple que donne Aristote de la cause la plus élevée d'une chose concorde absolument avec notre manière de voir.

« Il faut, dit-il, pour chaque chose, chercher sa cause suprême ; par exemple l'homme construit parce qu'il est constructeur, et le constructeur l'est par l'art de construire : là est donc la cause qui est plus primitive que les autres ; et ainsi dans tous les cas » (Ch. III, L. II, *phys. in fine*).

Et les commentateurs ont compris de la même manière que nous la portée de cet exemple d'Aristote :

Simplicius : (*Phys*. 326. 15) « Quand nous demandons pourquoi l'homme construit, on nous répond : parce qu'il est constructeur. Pourquoi est-il constructeur ? Par l'art de construire. Parvenue à ce point la recherche du pourquoi prend fin. Si donc Aristote appelle cette sorte de cause la cause la plus haute, c'est

que, une fois que nous nous y sommes élevés, nous nous arrêtons. »

Philopon (258. 16) : « Quand on nous demande pourquoi l'homme construit, nous ne devons pas répondre : parce qu'il est artisan, mais : parce qu'il est constructeur. Et pourquoi est-il constructeur ? Parce qu'il possède l'art de construire. Aller plus loin n'aurait pas de sens, car la cause première et la plus prochaine de la maison, c'est l'art de construire. »

Thémistius (174, 13) : «Pourquoi cet homme est-il cause de la maison ? Parce qu'il est constructeur. Pourquoi, d'une manière générale, le constructeur est-il cause de la maison ? Parce qu'il possède l'art de construire. Parvenu là, il faut s'arrêter, car une question nouvelle manquerait de sens. Donc, l'art de construire est la cause première de la maison. »

Enfin voici un passage d'Aristote qui nous paraît décisif. A la vérité Aristote n'y parle point de causes premières, mais il y dit clairement quelles sont, d'après lui, les causes qu'on doit connaître pour posséder la science.

« Quelle est, dit-il, la cause matérielle de l'homme ? Ne sont-ce pas les menstrues ? Quelle est sa cause motrice ? N'est-ce pas la semence ? Quelle est sa cause formelle ? La quiddité de l'homme. Quelle est sa cause finale ? La fin de l'homme. Quelle est sa matière ? *Ce n'est pas le feu ou la terre, c'est la matière propre* » (*Metaph.* H, 4, 1044 a 32).

Nous faisons donc nôtres les paroles que voici de Philopon à propos du début de la physique. Ce commentateur, après avoir mentionné une opinion différente, formule en ces termes l'interprétation qui nous paraît la véritable et que nous adoptons pour les différents passages de la Physique que nous avons cités tantôt. — « Il faut entendre ici, dit Philopon (8. 11) les principes premiers de chaque chose, [c'est-à-dire de chaque ordre de choses]. Car c'est ce qu'Aristote indique lui-même en disant : Τότε γὰρ γνωσόμεθα ἕκαστον. Nous connaîtrons la formation des météores lorsque nous connaîtrons leurs principes tout à fait premiers *en tant que météores :* que leur matière est telle, leur

forme telle, leur cause efficiente telle, et leur cause finale pareillement. Car connaître la matière absolument première ce n'est pas connaître les principes des météores comme météores, mais seulement comme corps. Lors donc que nous connaissons les principes propres de chaque chose, cause efficiente et cause finale, et que nous sommes arrivés jusqu'à la connaissance des deux causes élémentaires de cette chose, je veux dire sa matière propre et sa forme, alors nous avons effectivement une connaissance exacte de la chose. »

Tel est donc le sens de l'expression « cause première » dans des passages étrangers à la métaphysique mais dont le texte est identique au texte que nous commentons.

Car notre texte porte :

Τότε γὰρ εἰδέναι φαμὲν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἰώμεθα γνωρίζειν

et, par exemple, le livre II, chap. III de la Phys., initio, porte : εἰδέναι οὐ πρότερον οἰόμεθα ἕκαστον πρὶν ἂν λάβωμεν τὸ διὰ τί περὶ ἕκαστον (τοῦτο δ'ἐστὶ τὸ λαβεῖν τὴν πρώτην αἰτίαν).

Mais comment pourrait-on soutenir qu'Aristote n'exprime pas dans ces deux phrases la même pensée, et que l'expression τὴν πρώτην αἰτίαν n'a pas dans l'une et l'autre phrase le même sens ?

III. La signification de τὴν πρώτην αἰτίαν étant ainsi déterminée, voyons quelle pourrait être maintenant la valeur de notre parenthèse.

Nous pourrons traduire librement le trois premières lignes du chapitre III de la manière suivante : puisqu'il est clair qu'il nous faut chercher la science des causes premières dans le sens absolu (car nous ne connaissons de science aucune chose si nous ne connaissons la cause première propre de cette chose).

Il suffit de renverser l'ordre de ces propositions pour voir que dans cette interprétation nouvelle de la parenthèse, notre texte n'offre pas une suite d'idées plus satisfaisante.

On aura

« Nous ne connaissons de science aucune chose si nous ne connaissons la cause première propre de cette chose.

Donc nous avons à rechercher la science des causes premières dans le sens absolu. »

Il est manifeste que la conclusion va tout à fait au delà de la prémisse.

Il est bien vrai qu'en fait l'objet de la métaphysique, savoir l'être en tant qu'être, a pour causes premières propres les causes premières dans le sens absolu ; mais il n'est pas possible d'admettre qu'il faille sous-entendre ici comme mineure une donnée si importante. Aristote ne nous a même pas dit jusqu'ici que l'objet de la métaphysique c'est l'être en tant qu'être, et il ne nous le dira qu'au IV[e] livre.

IV. Ainsi donc, de quelque façon qu'on interprète la parenthèse envisagée on trahit la pensée d'Aristote. Dans la première interprétation on rencontre au point de vue de la suite des idées les inconvénients que nous avons signalés, et il est en outre certain, qu'abstraction faite du contexte, cette interprétation méconnaît le véritable sens de la parenthèse étudiée en elle-même.

La seconde interprétation conserve à la parenthèse son véritable sens, mais ainsi comprise la parenthèse envisagée se justifie peut-être encore moins en regard du contexte où nous la trouvons.

Nous croyons pouvoir conclure qu'elle a été maladroitement interpolée. Par respect pour le texte traditionnel nous l'avons cependant maintenue dans notre traduction.

V. Si nos conjectures sont exactes, il est vraisemblable que l'interpolation a été occasionnée par une interprétation défectueuse de la phrase ἐπεί δὲ φανερὸν κ. τ. λ. L'auteur de l'interpolation que nous supposons, doit avoir perdu de vue que la phrase ἐπεί δὲ φανερὸν κ. τ. λ. exprime la conclusion de la démonstration faite antérieurement par Aristote.

Il aura pu croire ainsi que τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων désignait non pas les causes absolues, mais des causes premières quelconques. Sous-entendant alors la donnée, exprimée par Aristote dans les passages analogues de la physique, savoir : « Nous cherchons une véritable science », il aura visé, en insérant ici la parenthèse qu'il trouvait aussi ailleurs, à donner cette suite-ci d'idées, d'ailleurs

satisfaisante : « [Puisque c'est une véritable science que nous cherchons], qu'il est donc clair que nous devons chercher à connaître des causes premières (car nous ne croyons connaître de science une chose que lorsque nous croyons connaître la cause première [propre] de cette chose). »

Si l'on rejetait les conclusions que nous avons formulées plus haut, c'est à cette dernière interprétation de tout le passage qu'on devrait, semble-t-il, s'arrêter. Mais elle repose sur une interprétation de la phrase ἐπει δὲ φανερὸν que nous croyons inexacte.

τὸ τί ἦν εἶναι — le « quel était l'être » — 983 a 27, 28.

Le sens de l'expression n'est pas douteux. Elle désigne la définition, de sorte qu'elle exclut la matière et l'accident. Par suite, le « τὸ τί ἦν εἶναι » c'est la nature de la chose pensée en elle-même, la forme indépendamment de la matière. Par exemple le τὸ τί ἦν εἶναι de Socrate c'est « animal raisonnable » indépendamment de la matière qui individualise cette essence, et des accidents dont l'ensemble fait reconnaître l'individu.

Aristote a dit lui-même : λέγω οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι (Cf. *Meta.* ζ 7 1032 b 14 — γ 4. 1007 a 26, 21 — δ 17. 1022 a 9).

et ailleurs : τὸ τί ἦν εἶναι ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία (*Meta.* ζ 10. 1035 b 16, 15).

L'expression est donc synonyme à οὐσία dans le sens où ce mot est employé dans le contexte : forme, essence, et encore à εἶδος et à λόγος.

Mais il est plus difficile de l'expliquer au point de vue grammatical.

« L'expresssion τὸ εἶναι, dit Mgr Mercier (*Metaph.* p. 31, note 1), suppose un datif sous-entendu, par exemple τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι : l'être propre à l'homme. A la question τί ἐστι τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι; quel est l'être propre à l'homme ? on répond : τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι; l'être propre à l'homme le voici : c'est celui que fait connaître la définition de l'homme. »

Le nom de la cause ainsi demandée est pris de la question même qu'on pose en la cherchant, et Aristote emploie comme équivalent du mot *forme* l'expression « le quel est l'être », ou, pour être plus exact « quel était l'être » (τὸ τί ἦν εἶναι). Car Aristote emploie l'imparfait, et c'est de quoi on ne saurait rendre raison avec certitude.

« Faut-il voir, dit encore Mgr Mercier (*loco citato*), dans l'imparfait τί ἦν, quid erat, une forme archaïque de l'expression τί ἐστι, quid est ? Ou est-il permis de voir dans cet imparfait une idée profonde, celle de l'antériorité de l'essence idéale, tant qu'elle est dans le monde des possibles, sur sa réalisation physique dans le monde des existences ? »

D'après Antisthène, qui a écrit sur les définitions (Cf. Diogène VI, 1, 3) une définition est une proposition qui montre « ce qu'était ou ce qu'est l'objet à définir. » De l'avis de Gomperz, Aristote s'est inspiré sur ce point d'Antisthène dans l'élaboration de sa terminologie (Cf. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*. T. II, trad. franç. p. 189).

ἀνάγεται γὰρ... τὸ διὰ τί πρῶτον — Car la question pourquoi... or le premier pourquoi — 983 a 28-29.

Remarquons d'abord que αἴτιον, cause, est employé ici pour : cause première, mais première dans le sens relatif que nous avons déjà déterminé. Le contexte montre bien qu'il faut entendre cause première, puisqu'Aristote dit : or le *premier* pourquoi est une cause. D'ailleurs, Aristote exprime parfois la même pensée en déplaçant simplement l'adj. « premier », et c'est ainsi qu'il dit en sa Physique (L. II, ch. III, *initio*) « on ne connaît une chose que quand on en connaît le pourquoi, et cela c'est en connaître la cause première. »

Remarquons aussi qu'ἔσχατον est adverbe. Outre qu'on ne saurait donner aucun sens satisfaisant à la phrase si l'on faisait de ἔσχατον un adjectif, notre interprétation est rendue certaine par un passage analogue de la Physique (Cf. *Phys.* II, 7, 198 a 16).

Enfin, l'adj. πρῶτον s'accorde, sans contestation possible, avec l'expression τὸ διὰ τί employée substantivement.

Cela étant, la pensée est claire. D'après Aristote, demander « pourquoi ? » c'est demander la cause, et tout ce qui répond à la question « pourquoi ? » est cause en quelque mesure. Mais il appelle cause proprement dite ou première, ce qui, étant donné comme réponse à la question « pourquoi ? », exclut la possibilité de poser encore cette question. Mais comme la question « pourquoi ? » se pose en quatre sens, selon qu'on demande la cause formelle, la cause matérielle, la cause finale ou la cause efficiente, la réponse donnera l'une de ces causes, et la dernière réponse possible à la question « pourquoi ? » posée successivement et toujours dans le même sens, donnera la cause première formelle, matérielle, finale ou efficiente.

Or Aristote vient de dire que la forme ou la définition est une des causes premières ; il en donne donc comme preuve que la question « pourquoi ? » (posée dans un des quatre sens mentionnés, dans le sens formel), recevra pour dernière réponse possible la définition, ce qui est incontestable. Dans le passage de la Physique auquel nous avons renvoyé tantôt (II, 7, 198 a 16), Aristote dit la même chose qu'ici, et il ajoute : « comme on peut le voir dans les mathématiques ». C'est en effet en mathématiques que l'observation d'Aristote se vérifie le plus facilement ; car, comme les figures géométriques, par exemple, sont envisagées abstraction faite de tout mouvement, de toute matière et de toute fin, les questions qu'on pose à leur sujet ne sont jamais posées que dans le sens formel et les réponses conduisent sans détours à une définition.

Inutile sans doute, après ces explications, de montrer qu'il n'y a pas contradiction entre ἔσχατον et πρῶτον dans notre phrase : il va de soi que la réponse qui est donnée en dernier lieu dans l'ordre de la recherche, est première dans l'ordre de la causalité.

τὴν ἀντικειμένην ταύτῃ — celle qui se trouve à l'opposé de cette dernière — 983 a 31.

Alexandre : « Aristote dit que la cause finale est opposée à la cause efficiente, parce que la cause efficiente se présente en premier lieu, la cause finale en dernier lieu. C'est ce qu'Aristote fait comprendre en ajoutant : car cela est la fin de toute production et de tout mouvement. Et il est clair que si l'un est commencement et l'autre fin, il y a opposition » (*Hayd*. 22-8 sqq.).

τεθεώρηται μὲν οὖν — donc, quoique nous ayons — 983 a 33.

Ici commence l'apodose de cette longue période qui commence aux mots ἐπει δὲ φανερὸν et finit aux mots περὶ τῆς ἀληθείας.

περὶ τῆς ἀληθείας — sur la vérité — 983 b 2-3.

Superiores philosophos quod dicit venisse εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων et philosophatos esse περὶ τῆς ἀληθείας, idem fere utrisque verbis significat. Veritatis enim quum ea sit lex, ut quae sunt, ea esse, quae non sunt, ea non esse censeantur (*Meta*. Γ, 7, 1011 a 25) non multum differt utrum entia contemplari aliquem (Cf. *Meta*. Γ, 1) an de veritate philosophari (Cf. *Meta*. α 1, 993 b 20) dicas (Bonitz, p. 61).

Cette interprétation de Bonitz pourrait être admise, si Aristote lui-même ne s'était pas donné la peine de nous expliquer pourquoi la philosophie, et surtout la philosophie première, peut être appelée la science de la vérité. C'est à bon droit, dit Aristote (993 b 19 sqq.), qu'on appelle la philosophie : la science de la vérité, car la fin de la connaissance théorique c'est la vérité, tandis que la fin de la connaissance pratique, c'est l'action.

ἐπελθοῦσιν — en les passant en revue — 983 b 4.

A la suite de Bessarion, nous faisons dépendre de ἔσται τι προὔργου à la fois ἐπελθοῦσιν (ἡμῖν) et τῇ μεθόδῳ τῇ νῦν, comme une sorte de double datif. Bessarion traduit : « proderit itaque profecto

huic tractatui, nunc si illa breviter repetemus ; » interprétation d'ailleurs conforme à ce commentaire d'Asclépius συντελεῖ γὰρ τῇ μεθόδῳ τῇ περὶ τῶν αἰτίων τὸ κινῆσαι τὰς δόξας τῶν παλαιοτέρων περὶ αὐτῶν. (*Hayd.* 24 ; 12, 15).

πάντων — de toutes choses — 985 b 7.

Alexandre donne à propos de ce mot l'excellent commentaire que voici : « Aristote ne présente pas les philosophes primitifs comme ayant posé ces principes pour principes des substances physiques (car de cette manière l'examen de leurs théories ne paraîtrait guère en rapport avec son sujet) ; mais il les présente comme ayant fait de ces principes les principes de tous les êtres. » Et le commentateur ajoute judicieusement : « il est bien vrai que c'est aux êtres physiques qu'ils assignèrent les principes rapportés par Aristote, mais comme ils croyaient qu'il n'existe que ces êtres-là, et qu'il n'existe rien en dehors d'eux, ils ne cherchaient pas des principes différents pour les êtres physiques et pour tous les êtres » (*Hayd.* 25 25, 10 sqq.).

καὶ διὰ τοῦτο — ils en concluent — 985 b 11.

Alexandre montre fort bien quelle erreur de ces philosophes sur la nature de la matière première, les conduisait à cette conséquence qu'Aristote mentionne ici : « quand on fait, dit Alexandre, de la matière [première] un corps en acte, et non, comme fait Aristote, en puissance, on est amené à admettre que rien ne commence à exister ni ne périt absolument, et que ce qu'on appelle commencer à exister n'est qu'un changement » (*Hayd.* 25, 24 sqq.).

θαλῆς — Thalès — 985 b 20.

Thalès, de Milet, fondateur de l'école Ionienne, entre 650 et 550 avant J.-C., l'un des sept sages de la Grèce.

ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας — le fondateur de cette sorte de philosophie — 983 b 20-21 —

Il s'agit de la philosophie posant pour principes ontologiques des principes physiques : « αὐτος γὰρ, dit Alexandre, τῶν μνημονευομένων φυσικῶν ἀρχαιότατος » (*Hayd.* 24, 21-22).

ἐφ ὕδατος — sur l'eau — 983 b 21.

Le P. Maurus commente ainsi cette parenthèse : « parce qu'il est convenable que toute chose soit fondée et s'appuie sur son principe, Thalès croit que la terre est fondée sur l'eau, et qu'ainsi la terre est assise comme une grande île qui flotte sur l'immense abîme des eaux. » C'était bien là le raisonnement de Thalès, on voit combien il était purement verbal à la manière d'un raisonnement d'enfant (Cf. Maurus, p. 265).

καὶ αὔτο τὸ θερμὸν ... ζῶν — et que le chaud même — 983 b 23-24.

« Car Thalès croyait, dit Alexandre, que la chaleur et le feu naissaient par évaporation de l'humide, et que le feu et la chaleur trouvaient dans l'humide leur nourriture, leur être et *leur conservation ;* c'est là en effet le sens de l'expression καὶ τούτῳ ζῆν. » (*Hayd.* 24, 26 et sqq.)

ἀρχὴν τῆς φύσεως εἶναι τοῖς ὑγροῖς — pour les choses humides, le principe de leur nature — 983 b 27.

« Cela veut dire que l'eau est le principe, la nature et la cause de leur être propre, pour les choses humides » (Alex. *Hayd.* 25, 4-5).

τιμιώτατον μὲν — Car ce qui est le plus vénérable — 983 b 32.

Le texte donnerait le syllogisme suivant :
τὸ πρεσβύτατον ἐστι τιμιώτατον
ὅρκος δὲ τὸ τιμιώτατον
ὅρκος ἄρα τὸ πρεσβύτατον.

Raisonnement évidemment vicieux selon la règle scolastique : « aut semel aut iterum medius generaliter esto ».

Il faut donc opérer la conversion que fait Alexandre et, intervertissant la fonction des termes dans la majeure, lire comme si notre texte portait « τὸ μὲν γὰρ τιμιώτατον πρεσβύτατον ». (Cf. Alex. *Hayd.* 25, 18 et sqq.).

Il faut aussi sous-entendre avec Alexandre, comme postulat du raisonnement qu'Aristote prête ici aux philosophes primitifs, la proposition τὸ πρεσβύτατον δηλονότι καὶ ἀρχή [ἐστί].

Ἵππωνα — Hippon — 984 a 3.

Hipponem Thaleti subjunxit Aristoteles, non ut ætate, sed placitis proximum Thaleti. Vixisse enim Hipponem Periclis ætate, et a Cratino ea comœdia, quam πανόπτας inscripsit, derisum esse, docte et copiose demonstravit Bergk. reliq. comœd. Att. p. 164-181 (Bonitz, *ad locum*).

τὴν εὐτέλειαν — la vulgarité — 984 a 4.

Alexandre, après avoir interprété notre texte comme suit : « à cause de la médiocrité de son opinion [sur les principes] » s'exprime ensuite comme s'il penchait vers l'interprétation que nous avons suivie en traduisant : « à cause de la vulgarité de son esprit », et Alexandre ajoute : « Aristote parle ainsi d'Hippon parce que celui-ci était athée, car voici quelle était l'épitaphe d'Hippon :

« Ceci est le tombeau d'Hippon,

Le Destin, en l'anéantissant, l'a fait semblable aux dieux immortels » (cf. Alex. *Hayd.* 26. 20 sqq.).

Αναξιμένης — Anaximène — 984 a 5.

Anaximène, de Milet — de l'école Ionienne — mort entre 528 et 524 av. J.-C.

« Au lieu de l'eau, c'est l'air qui, pour lui, est le principe primordial ; c'est de l'air que se forme tout « ce qui était, ce qui est, et ce qui sera », et l'air prend si bien la place de l'élément détrôné que maintenant c'est lui qui sert de support à la terre, considérée de nouveau comme un disque plat » (Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*. Trad. franç. I, 2e édition, p. 62-63).

Διογένης — Diogène — 984 a 5.

D'Apollonie, contemporain d'Anaximène.

τῶν ἁπλῶν σωμάτων — parmi les corps simples — 984 a 6,7.

Ce génitif dépend évidemment de μάλιστα, et non pas de ἀρχήν. C'est un non-sens de parler ici du principe matériel des corps simples, éléments premiers par hypothèse. Cousin n'a pas su éviter cette erreur manifeste d'interprétation (cf. Cousin, *De la métaphysique d'Aristote*, p. 135).

Ἵππασος — Hippase de Métaponte — 984 a 7.

Philosophe du VIe siècle av. J.-C. — Tenneman (*Manuel*. T. I) le rattache à l'école de Pythagore.

Ἡράκλειτος — Héraclite — 984 a 7.

On ne connaît ni l'année de sa naissance, ni celle de sa mort. — Diogène (IX. 1), Eusèbe (*Chron*. ol. 70), et Syncellus (p. 283 c. ol. 70. 1) disent qu'Héraclite florissait dans la 69e olympiade (504-500 av. J.-C). Les anciens citent unanimement Éphèse

comme la ville natale d'Héraclite. — Héraclite doit être considéré comme un physiologue, et, au jugement de l'antiquité, comme l'un des plus considérables. « Toutefois, dit Zeller, Héraclite ne peut être regardé simplement comme un disciple de l'ancienne physique Ionienne : il fut le promoteur d'une direction particulière, encore qu'historiquement il se rattache plus ou moins aux anciennes philosophies Ioniennes. » (Cf. Zeller, *La philosophie des Grecs*, trad. franç. Ire partie. Tome II, p. 188.)

Ἐμπεδοκλῆς — Empédocle — 984 a 8.

On indique généralement Agrigente comme la ville natale d'Empédocle. Il faut placer l'époque de sa maturité au deuxième tiers du ve siècle av. J.-C. ; les indications plus précises ne concordent pas.

« Les opinions, dit Zeller, diffèrent beaucoup sur les rapports d'Empédocle avec les écoles antérieures. Platon le place à côté d'Héraclite, Aristote le met ordinairement à côté d'Anaxagore, de Leucippe, de Démocrite, et même des anciens Ioniens. » (Trad. franç. *Phil. des Grecs*, Ire partie. T. II, p. 260.)

ἀλλ' ἢ πλήθει — que par augmentation — 984 a 10.

Alexandre propose trois explications différentes de ce passage. Il paraît entrevoir celle qui est évidemment la bonne : chacune de ces quatre matières, dit-il, semble venir à l'existence lorsqu'elle est réunie en une certaine quantité. Car lorsque, dans un mélange, les parcelles de feu sont quantité, c'est alors que le feu paraît se produire ; lorsqu'elles sont plus rares, le feu paraît anéanti. (*Hayd.* 27. 21 sqq.)

Si les quatre matières dont il est parlé, étaient éternelles et incapables de changement substantiel, il serait vrai en effet que par exemple il ne se forme de l'eau qu'en ce sens seulement que des particules d'eau se réunissent en un et deviennent ensemble

une masse suffisante pour tomber sous l'observation ; il serait vrai inversément que l'eau ne saurait périr qu'en ce sens qu'une masse d'eau, ses particules se dispersant, se désagrège et devienne trop petite pour être encore aperçue. Quant aux autres corps ils seraient constitués de combinaisons accidentelles entre ces quatre corps fondamentaux.

'Αναξαγόρας — Anaxagore — 984 a 11.

Né vers l'an 500 av. J.-C. à Clazomène, mort à Lampsaque vers 428 av. J. C. Son écrit porte, comme la plupart de ces anciens écrits philosophiques, le titre περὶ φύσεως. Pour les fragments qui en restent voyez Schaubach, Schorn et Mullach. Sa philosophie, dit Leclère (*La phil. gr. av. Socrate.* Paris, 1908, p. 83) et celle d'Empédocle, ont été les derniers efforts vraiment remarquables de la spéculation grecque dans la direction inaugurée par Thalès.

τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος — mais après lui au point de vue des œuvres — 984 a 12-13.

La meilleure explication de ces mots a été donnée par Breier (*Philos. des Anaxagoras*, p. 85), et c'est celle-ci : quoique Anaxagore soit venu avant Empédocle, si l'on considère le temps où chacun d'eux a vécu, Anaxagore appartient à l'époque postérieure, si l'on considère ses doctrines ; par leur fond elles se rapprochent déjà bien plus que celles d'Empédocle, des doctrines qui ont suivi.

Cette interprétation est rendue presque certaine si l'on tient compte de ce qu'Aristote dira plus loin d'Anaxagore : 8, 989 b 5 « ἴσως ἂν φανείη καινοπρεπεστέρως λέγων » ; et 8, 989 b 19 « βούλεται μέντοι τι παραπλήσιον τοῖς ὕστερον λέγουσι. »

καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ — de la même manière que l'eau ou le feu — 984 a 14.

Remarquons d'abord que l'expression τὰ ὁμοιομερῆ est d'Aristote, et que celui-ci ne la présente pas comme celle d'Anaxagore. Breier semble avoir suffisamment démontré ce point. (*Philosophie des Anaxagoras*, p. 1-45.)

Remarquons ensuite que pour Anaxagore, l'eau et le feu ne sont pas de ces homéomères, immuables et primitifs, dont les combinaisons diverses forment les corps différents. Dans la philosophie d'Anaxagore, l'eau, la terre, le feu, sont au contraire considérés comme des composés. C'est ce qui résulte manifestement du passage *De Coelo*, III. 3. 302 a 28.

Cela étant, voici comment il faut expliquer notre texte :

καθάπερ ὕδωρ ἤ πῦρ ne sert pas à indiquer des exemples des éléments premiers d'Anaxagore, puisqu'au contraire, comme nous venons de le dire, l'eau et le feu sont exclus des éléments premiers par Anaxagore.

La correspondance d'antécédent à conséquent qui nous semble tout indiquée entre καθάπερ et οὕτω, nous empêche aussi d'admettre que καθάπερ serve à présenter une explication du terme homéomère et qu'il faille traduire librement « la plupart des corps homéomères (*je veux dire des corps comme l'eau ou le feu*) ». Non pas que cette interprétation, suivie par Bonitz, soit absurde, mais, nous le répétons, la corrélation entre καθάπερ et οὕτω s'indique trop naturellement pour qu'il ne faille pas préférer une interprétation où il soit tenu compte de cette corrélation. Et comme οὕτω détermine, sans contestation possible, γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι, l'interprétation de la phrase paraît être : « Aux yeux d'Anaxagore presque tous les corps que nous appelons homéomères, viennent à l'existence et périssent de la même manière que [dans le système d'Empédocle] l'eau et le feu, c'est-à-dire, [seulement] par réunion et séparation. »

Si l'on se souvient de ce que nous avons dit plus haut, on verra en même temps pourquoi Aristote dit σχεδόν. Il est clair qu'Aristote a en vue l'exclusion, par Anaxagore, de l'eau, du feu, de la terre, et de quelques autres homéomères.

οἱ μὲν οὖν πάμπαν ἐξ ἀρχῆς — Donc, quant aux tout premiers — 984 a 27-28.

Alexandre : Aristote veut parler de Thalès et d'Anaximène. (*Hayd.* 29. 11.)

Thalès et Anaximène font partie de ce groupe de philosophes qu'Aristote appelle physiologues ou physiciens. Ils se divisent en deux catégories : d'abord ceux qui font unique la matière première ; ce sont les plus anciens, et c'est d'eux qu'il est question ici : ainsi Thalès dit que la matière première c'est l'eau, et Anaximène dit que c'est l'air — ensuite, ceux qui font la matière première multiple, comme Empédocle qui donne l'eau, l'air, le feu et la terre ; ce sont les physiologues postérieurs.

Mais tous les physiologues, même les anciens qui sont partisans d'une matière première unique, tirent d'elle tout l'univers. Car ils ne nient pas tout mouvement quelconque, mais seulement le mouvement substantiel.

ἀλλ' ἔνιοί γε τῶν ἓν λεγόντων — Mais du moins quelques autres, partisans, eux aussi, du sujet un — 984 a 29-30.

Alex : Aristote désigne ainsi Xénophane, Mélissus et Parménide (*Hayd.* 29-20) ; c'est-à-dire les Éléates.

Sous réserve de ce qui sera dit, ici et plus loin par Aristote, de Parménide en particulier, ces philosophes-ci ont de commun avec ceux dont il vient d'être question, que les uns et les autres font l'univers un. Mais ces philosophes-ci ne déterminent pas en quoi consiste cette unité de nature de l'univers : ils ne disent pas que ce soit par exemple l'eau ou l'air, ils disent seulement que l'univers est un, qu'il est une seule nature unique.

Aux yeux d'Aristote leur doctrine revient cependant, comme celle de Thalès et d'Anaximène, à poser uniquement la cause matérielle de l'univers, et à la faire unique : ἓν λεγόντων [τὸ ὑποκείμενον].

Quant à l'attitude de ces philosophes-ci à l'égard de notre

seconde cause : la cause efficiente, la cause du mouvement, voici en quoi ils diffèrent des premiers physiologues.

Les premiers physiologues, partisans d'une seule cause, la matière unique, n'ont même pas vu que leur explication soulevât des inconvénients et fît surgir cette question nouvelle : d'où vient le mouvement ? ou du moins ils ne s'en sont pas mis en peine.

Au contraire, les philosophes dont Aristote parle maintenant : ἔνιοι γε τῶν ἓν λεγόντων, ont remarqué la difficulté, mais ils n'ont pas su, pour la résoudre, découvrir la deuxième sorte de cause, la cause efficiente. Aussi, au lieu de résoudre le problème, ils l'ont supprimé, en niant tout changement quelconque, non seulement le changement substantiel, mais même le changement accidentel ; et c'est là, comme dit Aristote, se laisser vaincre par la difficulté, puisqu'on se laisse acculer par elle à l'absurde.

— ταύτης τῆς ζητήσεως — le sens de cette expression est déterminé par les mots συνηνάγκασε ζητεῖν (984 a 19) et, quelques lignes plus bas : τὸ δὲ τοῦτο ζητεῖν ἐστὶ τὸ τὴν ἑτέραν ἀρχὴν ζητεῖν. Il faut donc traduire « la recherche à faire, le problème à résoudre » et, interprétativement vu le mot ἡττηθέντες, « la difficulté de ce problème ».

— Aristote parle en termes plus exacts qu'ici des Éléates au passage 986 b 10 sqq. Les Éléates faisaient un l'*univers* ou, mieux encore, l'*être*, plutôt que le *sujet*. Car, comme ils niaient tout changement et toute variété quelconque, la notion relative de sujet n'avait point d'application dans leur système. Ici c'est par une sorte d'attraction logique avec ce qui précède qu'Aristote présente ces philosophes comme des partisans d'un sujet unique, ou bien par désir de donner aux Éléates une place dans l'évolution progressive des idées au point de vue de la connaissance des quatre causes.

— Le développement de la philosophie éléatique, dit Zeller, est représenté par trois générations de philosophes, dont l'œuvre remplit environ un siècle. Xénophane, le fondateur de l'école, énonce le principe général, qui est l'unité et l'éternité de l'être ; mais il présente ce principe sous une forme théologique. Il oppose

au polythéisme l'idée d'un être unique, incréé, embrassant toutes choses, et il admet comme corollaire l'unité et l'éternité de l'ensemble du monde. Mais, à côté de cet être, il laisse subsister le multiple et le changeant, à titre de réalité. Parménide donne à ce principe son fondement métaphysique et son expression purement philosophique, en ramenant les oppositions de l'un et du multiple, de l'éternel et du devenir, à l'opposition fondamentale de l'être et du non-être, en déduisant les propriétés de l'être et du non-être de leurs concepts, et en démontrant, d'une manière universelle l'impossibilité du devenir, du changement et de la pluralité. Enfin Zénon et Mélissus défendent les propositions de Parménide contre l'opinion commune ; mais dans cette polémique, ils s'écartent tellement des idées reçues, que l'impossibilité d'expliquer les phénomènes par le principe éléatique devient manifeste — (Zeller, *Ph. der Gr.* Trad. fr. I, t. II, p. 20).

κατὰ τὴν ἄλλην μεταβολὴν πᾶσαν — au point de vue de tout changement quelconque — 984 a 33 — 984 b 1 —

Asclepius : « Ces philosophes nient, non seulement que quelque chose vienne à l'existence ou périsse, mais ils nient encore le changement, l'augmentation. » Ce qui revient à dire qu'ils contestaient autant le changement accidentel que le changement substantiel. — (Cf. *Ascl. Hayd.* 27. 14 sqq.)

πλὴν εἰ ἄρα Παρμενίδῃ — si ce n'est peut-être Parménide — 984 b 3 —

On voit qu'Aristote range Parménide à la fois parmi ceux qui n'ont supposé qu'une seule cause matérielle et parmi ceux qui en ont supposé plusieurs. Il n'y a cependant pas là de contradiction : « Parménide, dit Alexandre rapportant les paroles de Théophraste, affirme en se plaçant au point de vue de la vérité, que l'univers est un, sans commencement et sphérique ; puis, se

plaçant au point de vue de l'opinion commune, pour rendre compte des phénomènes, il fait les principes deux — (*Al. Hayd.* 31. 11 sqq.).

Parménide, philosophe d'Élée — on place son acmé dans la 69e olympiade : 504-501 av. J.-C. —

μᾶλλον ἐνδέχεται λέγειν — il leur est mieux possible de parler — 984 b 5.

Alex : δηλονότι ὡς καὶ ποιητικὴν αἰτίαν πρὸς τῇ ὑλικῇ (*Hayd.* 31. 18) — Asclepius : μᾶλλον ἐνδέχεται λέγειν τὸ ποιητικὸν αἴτιον (*Hayd.* 27. 25).

ἐνδέχεται doit être traduit par : il leur est possible de... et non pas : il est admissible qu'ils... ; autrement Aristote, au lieu du datif τοῖς δὲ δὴ πλείω ποιοῦσι, eût mis l'accusatif.

τοὐναντίον — inversément — 984 b 8.

Asclep : τοὐναντίον ὑλικῇ (*Hayd.* 27, 28).

μετὰ δε τούτους — Après ces philosophes — 984 b 8.

Il s'agit de la plupart des philosophes dont il a été question, c'est-à-dire de ceux qui n'ont envisagé que la cause matérielle, ou qui ont mis, comme dit Alexandre, « la cause efficiente dans les principes matériels», tels ceux qui font du feu une cause efficiente (Cf. *Hayd.* 32, 1-2). — τὰς τοιαύτας ἀρχάς : comme la terre, le feu, l'eau, etc.

τὴν ἐχομένην — le principe suivant — 984 b 10-11.

Bonitz se trompe en disant qu'Aristote désigne ainsi la troisième cause, ou cause finale (p. 70). Il ne s'agit encore que de la deuxième cause, savoir la cause efficiente. Sans doute, les philosophes dont

Aristote va parler maintenant, étaient bien près de rechercher la troisième cause, lorsqu'ils se demandaient pourquoi il y a de l'ordre dans l'univers. Mais, en fait, ils ont répondu à cette question en donnant plutôt la cause efficiente que la cause finale ; et c'est dans ce sens qu'il faut interpréter tout le développement qui suit.

Aussi bien, dans l'interprétation de Bonitz, on ne sait donner aucune explication satisfaisante de ces lignes qu'on trouvera plus loin : οὗτοι μὲν οὖν, ὥσπερ λέγομεν, καὶ μέχρι τούτου δυοῖν αἰτίαιν ὧν ἡμεῖς διωρίσαμεν ἐν τοῖς περὶ φύσεως, ἡμμένοι φαίνονται, τῆς τε ὕλης καὶ τοῦ ὅθεν ἡ κίνησις.

Enfin notre interprétation a pour elle l'autorité d'Alexandre : « ἐχομένη δὲ ἀρχὴ γενέσεως μετὰ τὴν ὑλικὴν ἡ ποιητική » (*Hayd.* 52, 8-9).

παρ' εἰκῇ λέγοντας — au milieu des discours en l'air de ses devanciers — 984 b 17-18.

Asclepius ajoute : τουτέστι παρὰ μεθύοντας : à côté de gens ivres [comme paraissaient être ses devanciers] (*Hayd.* 28, 9-10).

καὶ τὴν τοιαύτην ὅθεν — en firent le principe d'où — 984 b 22.

Les anciens commentateurs font de καὶ τὴν τοιαύτην (s. e. αἰτίαν) un complément direct de ἔθεσαν, se trouvant sur le même pied que τὴν αἰτίαν τοῦ καλῶς [ἔχειν τὰ ὄντα], ces deux compléments directs ayant pour attribut commun ἀρχὴν, et ils interprètent : « ces philosophes posent à la fois comme principes des êtres : et la cause efficiente, et la cause en vertu de laquelle il y a de la beauté et de l'ordre dans la production des êtres (Cf. Alex. 52, 16 sqq.).

Cela revient à dire que les philosophes dont il est question auraient, d'après Aristote, formellement découvert la cause efficiente et la cause finale ; mais, selon ce que nous avons fait remarquer, notre passage serait, dans cette interprétation, en

contradiction avec tout le contexte. D'ailleurs, ce qu'Aristote nous fait connaître des doctrines de ces philosophes, ne comporte pas pareille appréciation ; car l'intelligence qui ordonne en vue du bien, ou l'amour qui tend au bien ne sont point causes finales, mais causes efficientes : c'est le bien lui-même qui est cause finale.

Nous pensons donc que τὴν αἰτίαν τοῦ καλῶς κ. τ. λ. est seul cpl. dir. de ἔθεσαν et que καὶ τὴν τοιαύτην (s. e. αρχὴν) est, au même titre que ἀρχὴν attribut de τὴν αἰτίαν, et c'est pourquoi nous interprétons : « Ces philosophes, en même temps qu'ils posaient la cause en vertu de laquelle il y a de la beauté et de l'ordre dans la production des êtres, comme un principe des êtres, la posaient comme principe efficient. »

CHAPITRE IV.

μητίσατο —il fit — 984 b 27.

On ignore quel était le sujet de ce verbe ; les conjectures se partagent entre les mots 'Ανάγκη, Δίκη, γένεσις, φύσις.

ὡς δέον κ. τ. λ. — C'était professer qu'il devait — 984 b 29.

Alexandre : Aristote indique ainsi dans quel sens ont parlé ceux qui ont indiqué l'amour comme un principe : ils ont indiqué l'amour comme un principe parce qu'il doit y avoir nécessairement dans les êtres une cause motrice et efficiente (*Hayd.* 33-7 sqq.).

ἀκολουθοίη καὶ λαμβάνοι — si l'on veut suivre — 985 a 4.

Ces verbes ont pour compl. dir. sous-entendu ἅ λέγει 'Εμπεδοκλῆς complément contenu dans les mots πρὸς ἅ ψελλίζεται λέγων 'Εμπεδοκλῆς.

διάνοιαν — sa pensée — 985 a 4-5.

Ce mot signifie ici : le sens, l'esprit, par opposition à la lettre. (Ind. Aristot. 186 b 15, 19) Cf. *De Anima* I, 404 a 17.

τρόπον τινὰ — en un certain sens — 985 a 7.

Il a dit, mais en une certaine façon seulement, que le bien est un principe. Il ne l'a pas dit, si l'on considère qu'au lieu de

donner comme cause des choses bonnes le bien, il en a donné comme cause l'amitié, mais il l'a cependant dit si l'on envisage qu'il a assigné une cause aux choses bonnes comme telles, et si l'on admet d'autre part que la cause véritable des choses bonnes comme telles c'est le bien.

καὶ τῶν κακῶν τὸ κακόν — et que la cause des choses mauvaises soit le mal — 985 a 10.

Ces mots paraissent ajoutés au texte. Alexandre disait qu'il fallait les suppléer (Cf. Alex. *Hayd.* 33, 25-26), et ce qui précède paraît en effet justifier cette ajoute expresse ou sous-entendue. On comprend cependant qu'Aristote se soit arrêté après τἀγαθόν ἐστι, car il ne pouvait songer à faire du mal en soi une réalité positive et par conséquent une cause proprement dite. Cependant il dit en sa Physique que l'absence du pilote est cause du naufrage. (L. II, ch. III.)

οὗτοι μὲν οὖν — Ces philosophes — 985 a 11.

Alexandre : « τούτους μὲν οὖν φησιν, Ἐμπεδοκλέα τε καὶ Ἀναξαγόραν, ἔτι δὲ Ἑρμότιμον καὶ τῶν ποιητῶν Ἡσίοδόν τε καὶ Παρμενίδην, πρὸς τῇ ὑλικῇ αἰτίᾳ ποιητικῆς μνημονεῦσαι αἰτίας. »

μηχανῇ — une machine — 985 a 18.

Litt. invention ingénieuse, de là expédient, machine de théâtre, coup de théâtre. Les Grecs appelaient ainsi ces scènes d'expédient où l'auteur dramatique faisait apparaître quelque dieu pour dénouer une situation à laquelle les données psychologiques de la pièce ne fournissaient pas de solution. Asclepius (*Hayd.* 32, 4-5) cite à juste titre comme exemple l'apparition de Diane à Thésée dans l'Hippolyte d'Euripide.

πάντα μᾶλλον — à tout plutôt — 985 a 21.

Socrate raconte, dans le Phédon de Platon, « qu'ayant entendu quelqu'un lire, dans un livre qu'il disait être d'Anaxagore, cette opinion que l'intelligence est la cause et le principe ordonnateur de toutes choses, il fut ravi. » Il espérait trouver dans Anaxagore toutes choses expliquées par l'intelligence. — « Je n'aurais pas donné, dit-il, mes espérances pour tous les trésors du monde » (C. XLVI). — « Mais bientôt, ajoute-t-il, je me trouvai déchu de ces hautes espérances. Car, en avançant dans cette lecture, je vois un homme qui ne fait aucun usage de l'intelligence, et n'assigne d'autre cause à l'ordonnance de l'univers que l'air, l'éther, l'eau, et beaucoup d'autres choses plus absurdes les unes que les autres. Il me parut agir comme un homme qui dirait : « Socrate fait par intelligence tout ce qu'il fait » et qui ensuite, voulant rendre raison de ce que je fais, dirait qu'aujourd'hui, par exemple, je suis assis sur mon lit parce que, mon corps étant composé d'os et de muscles, et les os étant durs et séparés par des jointures, les muscles capables de s'étendre et de se retirer attachent les os aux chairs et à la peau, laquelle les renferme et les enveloppe les uns et les autres ; que les os étant libres de leurs mouvements dans les emboitures, et les muscles pouvant s'étendre et se contracter, font que je puis maintenant plier les membres, et que c'est la cause pour laquelle je suis assis de cette manière » (ch. XLVII).

τό τε πῦρ εἰς ἓν συγκρίνεται — le feu se réunit en un — 985 a 26.

Lorsque, par l'effet de la discorde, l'univers, formé du mélange des éléments, se désagrège, toutes les parcelles d'une même nature se réunissent en un ; et ainsi, dit Aristote, la discorde qui doit séparer, sépare il est vrai en un sens, mais réunit en un autre sens.

Le premier de ces points culminants, dit Gomperz, à savoir le règne de l'Amitié, est caractérisé par un état que nous

pouvons comparer à la « confusion » primordiale d'Anaxagore, et à son analogue chez Anaximandre. Une sphère énorme enveloppe les éléments mélangés, brouillés les uns avec les autres en un chaos où l'on n'en peut plus distinguer aucun. Mais le règne de la Discorde nous offre une contre-partie exacte de ce tableau : les quatre éléments se trouvent alors presque complètement séparés les uns des autres, et la quasi-totalité de chacun d'eux est agglomérée en une masse indépendante. La vie organique, sur laquelle se dirige principalement l'attention du philosophe Agrigentin, ne peut naître et prospérer ni à l'un ni à l'autre de ces moments. En effet tout organisme se compose de plusieurs éléments, constitués en proportions variables, qui doivent se trouver au moins en partie séparés (nous dirions plutôt facilement séparables) dans le monde extérieur d'où il tire sa nourriture, mais qui, en même temps doivent être aptes à s'unir les uns aux autres. La première de ces conditions n'est pas réalisée au premier de ces points culminants ; la seconde ne l'est pas au second. Elles ne peuvent se trouver réunies qu'aux étapes intermédiaires qui séparent l'un de l'autre les deux extrêmes du développement cosmique. Ainsi la vie organique ne pourra naître et se développer qu'au point où les deux tendances se croisent, c'est-à-dire au milieu de deux grandes ondulations ; elles est anéantie chaque fois que l'un ou l'autre des deux mouvements ascendants atteint son point culminant et final (Gomperz I, p. 255).

Λεύκιππος — Leucippe — 985 b 4.

Leucippe est le fondateur de la théorie atomistique. On ne connaît presque rien de sa vie ; mais il devait être plus âgé que son disciple Démocrite, et plus jeune que son maître Parménide. Il était donc contemporain d'Anaxagore et d'Empédocle. On indique pour sa patrie tantôt Abdère, tantôt Milet, parfois Elée.

Δημόκριτος — Démocrite — 985 b 5.

Disciple de Leucippe, né, selon l'indication presque unanime des anciens, à Abdère. On place sa naissance dans la 80e Olympiade, soit vers l'an 460 avant J.-C. On ne saurait déterminer l'année de sa mort, mais il paraît avoir atteint un âge très avancé.

στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆρες — les éléments sont le plein — 985 b 5.

Leucippe et Démocrite n'ont guère cherché qu'à déterminer la cause matérielle de l'univers, la matière de laquelle il est formé : ses éléments matériels premiers — car c'est dans ce sens qu'il faut évidemment entendre ici le mot στοιχεῖα. Or, Parménide identifiait l'être corporel avec l'être absolu, c'est-à-dire l'une des déterminations spécifiques de l'être avec le concept même de l'être, et il en concluait que l'unique élément de l'univers c'était l'être corporel ; ce qui était facile, une fois que l'identification que nous venons de signaler était faite. Car comment ce qui n'est pas un être pourrait-il exister ? Sa formule était donc : l'univers est plein d'être « πᾶν δὲ πλέον ἐστὶν ἔοντος » (v. 79, Karst.). Cela revenait à nier l'existence du vide en le considérant par postulat comme non-être absolu, et c'était bien le plus parfait cercle vicieux qui se puisse imaginer.

Leucippe et Démocrite affirment l'existence du vide, mais comme ils conservent la terminologie de Parménide, ils expriment leur opinion sous cette forme paradoxale « que le non-être existe aussi bien que l'être. » Et ainsi, les éléments dont se compose l'univers ce sont, d'après eux, l'être et le non-être, c'est-à-dire le corps ou le plein, et le vide : les atomes et l'espace où ils se meuvent.

Leucippe et Démocrite, dit Alexandre (*Hayd.* 35, 26 sqq.), appelaient plein le corps atomique, à cause de sa densité et de l'absence de tout mélange de vide en lui. Mais ils appelaient le plein : être, et le vide : non-être. D'autre part, comme ils rencontraient autant de vide que de plein, ils disaient que le plein n'existe pas davantage que le vide.

Asclepius s'exprime d'une manière encore plus complète :

« Aristote dit que Leucippe et Démocrite prirent comme éléments matériels des êtres les atomes et le vide. Ils disaient que les atomes étaient être et que le vide était non-être ; et ils disaient que l'être n'existe pas davantage que le non-être, puisqu'il n'y a pas plus de corps, c'est-à-dire d'atomes, que de vide. Car il y a partout du vide et des atomes (*Hayd.* 35, 9 sqq.) ».

ὅτι οὐδὲ τὸ κενὸν τοῦ σώματος — parce que le vide n'existe pas moins que le corps — 985 b 9.

On a pu remarquer, par les commentaires d'Alexandre et d'Asclepius, cités dans notre note précédente, que ces auteurs interprètent comme s'il y avait dans le texte : ὅτι οὐδὲ τό σῶμα (μᾶλλον) τοῦ κενοῦ (ἐστι). On peut aussi maintenir l'ordre de la phrase et sous-entendre simplement ἔλαττον plutôt que μᾶλλον. C'est ce que propose Zeller et nous l'avons suivi en notre traduction. Mais il n'est aucunement possible de sous-entendre μᾶλλον tout en conservant l'ordre des mots.

τὸ μανὸν καὶ τὸ πυκνὸν — le rare et le dense — 985 b 11-12.

Nous avons déjà vu que certains philosophes n'établissaient entre les êtres que des différences accidentelles (985 b 10) : πάθη. Aristote nous apprend ici de quelle manière ceux qui ne reconnaissaient qu'une seule espèce de matière, commune à tous les êtres, par exemple l'eau de Thalès, expliquaient ces différences des êtres. Leur principe de différenciation était, selon Aristote, τὸ μανὸν καὶ τὸ πυκνὸν : le peu compact et le compact. Ce qui revenait à dire que les êtres ne diffèrent entre eux que par la densité, ou, plus exactement, que toutes les différences des êtres proviennent uniquement de leur différence au point de vue de la densité : τὸ μανὸν καὶ τὸ πυκνὸν ἀρχὰς τιθέμενοι τῶν παθημάτων.

Aristote compare donc cette théorie à celle de Démocrite et de Leucippe. Or, dit Alexandre, de même que leurs prédécesseurs, qui expliquaient la genèse de tous les êtres par raréfaction et

condensation, de même Leucippe et Démocrite se contentaient des accidents de la cause matérielle pour expliquer la genèse des êtres, sans parler d'aucune cause efficiente. Seulement les anciens philosophes usaient de deux différences pour expliquer comment les êtres divers sortent de la matière, savoir de la raréfaction et de la condensation, tandis que ces philosophes-ci usaient de trois différences : σχήματι, τάξει, θέσει (*Hayd.* 36, 7 sqq.).

Alexandre emploie les mots μάνωσις (raréfaction) et πύκνωσις (condensation) au lieu de μανὸν καὶ πυκνὸν (rare et dense). C'est légèrement trahir la pensée d'Aristote, car les termes d'Alexandre expriment l'action et par conséquent l'efficience, ce qui ne cadre guère avec toute la suite des idées exposée ici. μανὸν καὶ πυκνὸν n'enferment qu'une idée de qualité ou, si l'on veut, de quantité.

ῥυσμῷ καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ — la proportion, le contact, et la tournure — 985 b 15-16.

Ce sont des expressions d'Abdère, dont Aristote a soin d'indiquer lui-même la signification — elles reviennent, dit-il, aux expressions : σχῆμά (figure) τάξις (ordre) θέσις (position) — Cf. Ascl. *Hayd.* 33-26.

Τὸ μὲν Α τοῦ Ν σχήματι — Car A diffère de N par la figure — 985 b 17-18.

Si l'on veut y faire attention, on verra que :

A et N diffèrent entre eux par un ordre différent de leurs parties, (en supposant A et N d'étendue égale, et il semble bien que dans la théorie que nous commentons il soit fait abstraction de la quantité).

AN et NA diffèrent entre eux de la même manière que A et N si l'on prend AN comme un tout et NA également comme un tout, car AN et NA ainsi envisagés diffèrent par la disposition différente, l'ordre différent de leurs parties. — Mais ce n'est pas ainsi qu'il faut le considérer : ce qu'il faut se demander c'est en quoi le A

de AN diffère du A de NA, ou en quoi le N de AN diffère du N de NA, car ainsi nous avons une différence d'une nouvelle espèce. En effet le A de AN ne diffère pas du A de NA par un ordre différent de ses parties : cet ordre est au contraire identique dans les deux A ; mais le premier A diffère du second en ce que toutes les parties du premier A sont à l'égard de toutes les parties de N dans un rapport différent que les parties du second A.

Z ne diffère non plus de N par un ordre différent des parties, car, encore une fois, les parties sont dans le même ordre dans Z et dans N, mais Z et N diffèrent en ce que toutes les parties de Z sont à l'égard de tous les points de l'espace dans un rapport différent que les parties de N. Dans la différence précédente il suffisait de déplacer N pour que A soit changé selon la différence envisagée : mais les rapports de A avec les points de l'espace quels qu'ils fussent, ne subissaient aucune modification. Au contraire, pour changer Z en N, on tourne Z jusqu'au moment où il est N, ce qui ne se fait pas sans que le rapport de n'importe quelle partie de Z avec n'importe quelle partie de l'étendue réelle ou idéale soit changé.

τῶν δύο αἰτίων — les deux premières causes — 985 b 21.

Alex : τῆς τε ὑλικῆς λέγει καὶ τῆς μοιητικῆς : il veut dire la cause matérielle et la cause efficiente (*Hayd.* 57, 2-5).

CHAPITRE V.

ἐν δε τούτοις καὶ πρὸ τούτων — Mais au même temps que ces philosophes, et avant eux — 985 b 23.

Dicit ergo quod Pythagorici philosophi fuerunt « in his », idest contemporanei aliquibus dictorum philosophorum, « et ante hos » quia fuerunt quidam quibusdam priores. (S. Thomas Lectio VII) — Pythagore lui-même est né entre 590 et 570 av. J.-C.

καὶ ἐντραφέντες... καὶ ἀριθμόν — et nourris dans cette science ... est harmonie et nombre — 985 b 25 — 986 a 3.

Nous ne croyons pas que la syntaxe ou la suite des idées de ce passage aient été rigoureusement déterminées par les commentateurs.

Prenons d'abord notre texte depuis les mots : ἐπεὶ δὴ τὰ μὲν ἄλλα : partant dès lors de cette considération... (985 b 32 sqq.). Aristote nous apprend que d'après les Pythagoriciens l'univers entier est harmonie et nombre, et qu'ainsi les éléments dont les nombres sont constitués se trouvent être les éléments de tous les êtres — et c'est l'apodose de la phrase : τὰ τῶν ἀριθμῶν : ils supposèrent que les éléments...

Dans la protase (ἐπεὶ δὴ τὰ μὲν ἄλλα) Aristote nous indique sur quelles raisons les Pythagoriciens se basaient : c'est d'abord, qu'il leur paraissait que tout ce qui existe est fait à l'imitation des nombres, c'est aussi que les nombres sont, d'après les Pythagoriciens, les premiers de tous les êtres.

Ainsi donc, en premier lieu, les Pythagoriciens prétendaient

observer dans tous les êtres des propriétés qui appartiennent fondamentalement aux nombres ; ils en concluaient que tous les êtres sont des nombres. — Ils soutenaient en second lieu — nous verrons bientôt pourquoi, — que les nombres sont les premiers des êtres; et, passant sans doute inconsciemment de la notion de priorité par celle de principe à celle de substance, ils en concluaient encore une fois que tous les êtres ne sont autre chose que des nombres.

Mais cette double raison est développée dans ce qui précède, sous la forme d'une protase antérieure dont la protase que nous venons d'analyser n'est qu'une reprise résumée.

La protase primitive commence par les mots : ἐπεὶ δὲ τούτων : or, comme dans les mathématiques, les nombres sont par nature premiers... (985 b 26), proposition équivalente à celle-ci que nous avons rencontrée dans la deuxième protase : les nombres sont les premiers de tous les êtres. Cette équivalence entre les deux propositions est évidente si l'on considère que la première constitue la mineure et que la seconde constitue la conclusion d'un même syllogisme, mais que cette conclusion se trouvait clairement quoique virtuellement dans l'énoncé de la mineure. Voici ce syllogisme :

M. τὰς τούτων (τῶν μαθημάτων) ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων (985 b 25-26).

M. τούτων δὲ (τῶν μαθημάτων) οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι (ἄρχαι) (985 b 26-27).

C. οἱ ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι (ἄρχαι) (986 a 1).

La protase primitive que nous analysons se poursuit par le développement de cette proposition qu'on trouve résumée dans le premier membre de la deuxième protase : les Pythagoriciens croyaient trouver dans les nombres, plus que dans le feu, la terre et l'eau (principes des physiologues), des ressemblances avec les choses et les phénomènes.

Nous allons dans les notes qui suivent reprendre ce passage au point de vue du détail. Nous croyons en avoir suffisamment déterminé l'économie générale.

τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς — que les principes des mathématiques étaient les principes de tous les êtres — 985 b 25.

« principia mathematicorum, dit S. Thomas (Lectio VII), credebant esse principia entium omnium. Consuetum est enim apud homines, quod per ea quae noverunt de rebus judicare velint. »

Les Pythagoriciens ne s'apercevaient pas qu'en procédant ainsi ils passaient illégitimement d'une catégorie à une autre, c'est-à-dire de la catégorie de la quantité à celle de la substance.

ἐπει δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ — Or, comme dans les mathématiques, les nombres sont par nature premiers — 985 b 26.

I. Nous considérons τῶν μαθημάτων (985 b 24) comme l'antécédent de τούτων.

D'abord si, à la suite de plusieurs interprètes, on admet que τῶν ὄντων soit cet antécédent, le particule δὲ ne se justifie point, et il faut alors suivre Alexandre qui dit à propos de notre texte : εἴη δ' ἄν καταλληλότερον ἔχουσα ἡ λέξις, εἰ ἀντὶ τοῦ δέ τὸ γάρ εἴη — Cousin, qui adopte l'interprétation que nous rejetons, supprime simplement la particule δέ : « Comme, dit-il, de leur nature, les nombres sont les premiers des êtres » (p. 142) — Si l'on suit notre interprétation, on évite ces mutilations abritraires du texte.

Ensuite, il semble bien qu'Aristote fasse sienne la pensée exprimée dans le membre de phrase ἐπει δὲ τούτων κ. τ. λ. Ce qui tend à le démontrer, c'est le tour absolu de la formule qui tranche avec le membre de phrase suivant où la pensée est expressément laissée au compte des Pythagoriciens : « ἐδόκουν : les Pythagoriciens crurent remarquer... » Or il est clair qu'Aristote n'aurait pas souscrit à cette proposition : que les nombres sont les premiers des êtres.

L'interprétation que nous combattons a été adoptée par Alex. (*l. c.*) Asclepius (*Hayd.* 35. 33) Cousin (*l. c.*) Maurus (*comm. ad loc.*) etc. — L'interprétation que nous préconisons est celle de

S. Thomas (Lectio VII) Bonitz (p. 77) Rolfes (p. 31) Hengstenberg (*Ar. Metaph. übers.* p. 12) Lasson (*Ar. Metaph.* p. 17) Ritter (*Gesch. der Pyth. Philos.* p. 93) etc.

II. La priorité que les nombres ont sur les autres concepts mathématiques, par exemple sur les figures de la géométrie, c'est la priorité du plus abstrait sur le moins abstrait, du simple sur le complexe. Aristote emploie le mot πρῶτος dans le même sens qu'ici aux chap. I et II de notre premier livre, et notamment au passage 982 a 25 sqq. où il dit (nous traduisons littéralement) : parmi les sciences, les plus exactes sont celles qui traitent le plus *des choses premières... ainsi l'arithmétique est plus exacte que la géométrie.*

Aristote parle ailleurs des éléments de la géométrie : lignes, surfaces et cubes, en les appelant : τὰ μετὰ τοὺς ἀριθμούς : les choses qui viennent après les nombres (cf. 992 b 13-14).

ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ — il leur semblait que telle détermination — 985 b 29.

Telle détermination des nombres leur paraissait être la justice; d'après Alexandre il s'agit des nombres carrés : le carré étant le produit de deux facteurs égaux, il paraissait ressembler à la justice, parce que la justice a, elle aussi, un certain caractère d'égalité (cf. *Al. Hayd.* 38. 10 sqq.). Mais, comme les Pythagoriciens identifiaient chaque espèce de nombre avec le nombre de cette espèce qui se trouvait le premier dans la série (cf. *Meta* 987 a 22 sqq.), ils disaient que la justice c'est le nombre 4 (Alex. *l. c.* 14). — Par des raisonnements analogues les Pythagoriciens démontraient que l'intelligence ou l'âme c'est le nombre 1. — « L'unité est principe, elle domine tous les nombres, car tous les nombres émanent d'elle, tandis qu'elle n'émane d'aucun autre, elle est indivisible, elle est tous les autres nombres en puissance. Elle est immuable et ne sort jamais de sa propre nature par la multiplication ($1 \times 1 = 1$) (Théon de Smyrne B, XL). De même : l'âme ou l'intelligence gouverne le corps, est indivisible, est tout

en puissance, est incorruptible et immuable. — Donc l'âme c'est le nombre 1 ».

— Nous ignorons pour quelles raisons *a priori* les Pythagoriciens disaient que le moment favorable c'est le nombre 7, mais nous savons par quel genre d'observations ils croyaient avoir vérifié leur opinion sur ce point. « C'est en sept semaines, disaient-ils, que le fœtus paraît arriver à sa perfection, c'est dans le septième mois que les fœtus naissent déjà viables. C'est dans le septième mois à partir de leur naissance que les enfants font leurs dents, et c'est à l'âge de 7 ans qu'ils perdent leurs premières dents; c'est dans la seconde période de sept ans que la semence et la puberté font leur apparition, et le plus souvent c'est dans la troisième période de sept ans que la barbe commence à croître ; c'est alors aussi que l'homme acquiert sa taille, mais ce n'est que dans la quatrième période de sept ans qu'il acquiert son embonpoint. Il faut sept jours pour le diagnostic des maladies. D'une conversion tropicale du soleil à l'autre, il y a sept mois, etc. etc. » (Théon de Smyrne B, XLVI).

ἔτι δὲ τῶν ἁρμονιῶν — comme de plus ils découvraient dans les nombres les caractères et les définitions des harmonies — 985 b 31.

Les Pythagoriciens remarquaient que la définition de toute donnée musicale s'exprime complètement en une formule numérique. C'était un des rapports les plus frappants entre les nombres et les choses. Mais ce qui leur paraissait justifier absolument ici l'identification des termes comparés, c'est l'analogie qu'ils remarquèrent, comme nous le ferons voir dans notre note suivante, entre les caractères particuliers des formules numériques qui expriment des données musicales, et les caractères de ces données elles-mêmes.

τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι — que l'univers entier est harmonie — 986 a 2-3.

L'harmonie des Pythagoriciens était avant tout une qualité numérique : la série des nombres, les progressions arithmétiques ou géométriques, les quantités proportionnelles, voilà des harmonies de nombres. Il nous semble que l'harmonie ainsi comprise n'est autre chose que l'intelligibilité : c'est-à-dire la réductibilité du multiple à l'unité d'un seul et même concept. Car qu'y a-t-il de particulier aux progressions ou aux quantités proportionnelles, si ce n'est que la connaissance de leurs éléments multiples est contenue dans une notion unique, celle de la raison de progression, ou celle du rapport ?

Mais, imbus de leur science mathématique et persuadés que toutes choses et les qualités de toutes choses se ramènent aux nombres et aux qualités des nombres, les Pythagoriciens se mirent à chercher les relations qui, d'après eux, devaient exister entre l'harmonie musicale, plaisir de l'ouïe, et l'harmonie numérique, satisfaction de l'entendement. Or, par le plus singulier des parallélismes, ces relations existent en réalité; car les données musicales, les accords, les intervalles des sons fondamentaux s'expriment en nombres proportionnels et en progressions régulières. Les Pythagoriciens conclurent que toute harmonie musicale n'est autre chose qu'une harmonie numérique.

Mais se pouvait-il faire que la plus parfaite des harmonies numériques, celle à laquelle se ramenait assurément l'ordre de l'univers et la régularité des mouvements sidéraux, fût sans harmonie musicale ? Le profond sentiment esthétique qui inspirait secrètement la doctrine des Pythagoriciens leur défendait de le penser.

Et d'ailleurs, n'était-il pas nécessaire « que le mouvement de corps aussi grands que sont les astres, produise un bruit, puisque les corps qui se meuvent sur la terre, et qui sont loin d'avoir ces énormes masses et ces vitesses énormes, en produisent un, et était-il dès lors possible que des astres en nombre si prodigieux et d'une masse si prodigieuse, emportés par un mouvement d'une si prodigieuse vitesse, ne produisent pas, eux aussi, un bruit et un bruit prodigieux ? » (Ar. *De Coel.* II. 9. 1).

Restait à démontrer que, les uns par rapport aux autres, les astres sont placés à des distances et ont des vitesses relatives mesurées exactement par les nombres qui expriment les tons fondamentaux, c'est-à-dire les tons de l'octave. Les Pythagoriciens ne s'en mirent pas en peine. Si leur science astronomique avait pu être juste, ils auraient constaté qu'ici la réalité manquait aux théories. Mais dans l'état où la science se trouvait alors, les affirmations arbitraires suffirent à combler les lacunes du raisonnement.

Mais comme il pouvait sembler bizarre, dit Aristote (*De Coelo*, loc. cit.), que nous n'entendions point le chant des sphères, les Pythagoriciens en donnaient cette cause : que le bruit n'est entendu que s'il se produit à un moment donné. Le bruit n'est pas perçu quand il n'a pas son contraire, le silence. En effet ce n'est que par rapport l'un à l'autre que nous percevons le silence et le bruit ; c'est ainsi que les forgerons, habitués au même bruit, finissent par ne plus l'entendre.

Ces explications suffisent pour déterminer en quel sens il faut comprendre notre texte. L'harmonie dont il y est question, c'est l'harmonie musicale, ramenée d'ailleurs par les Pythagoriciens à l'harmonie numérique. — Cf. Théon de Smyrne Γ, XV.

ἐπειδὴ τέλειον ἡ δεκὰς — par exemple la décade paraît quelque chose de complet — 986 a 8.

Aristote en donne lui-même la raison : la décade enveloppe toute la nature des nombres, elle les contient tous. — Car, dit un autre philosophe ancien, celui qui veut compter au delà de dix doit reprendre à partir de un (Hierakl. in carm. aur. — Fragm. phil. I, 464) ; et Théon de Smyrne dit de même : au delà de dix nous ne comptons aucun nombre, pour augmenter encore le nombre nous revenons aux nombres 1, 2, 3 et ainsi de suite (B, XXXIX).

Inutile sans doute de faire remarquer que cette propriété du nombre dix est purement accidentelle ; on aurait pu continuer la

série des nombres primitifs au delà de dix, et un système ondécimal ou tout autre se conçoit évidemment tout aussi bien que le système décimal. Quoi qu'il en soit, les Pythagoriciens, partant de là que le nombre dix enveloppait tous les nombres, en conclurent — puisque les êtres sont des nombres — que l'univers, qui enveloppe tous les êtres, est le nombre dix. Par conséquent, disaient-ils, la somme des corps célestes qui font ensemble l'univers, doit être dix. On n'en voit que neuf? Les Pythagoriciens en créent un dixième : l'Antichton, placé plus bas que la terre, c'est-à-dire plus près du feu central autour duquel se meuvent la terre et les autres corps du ciel. — Il n'est pas étonnant que nous ne voyions pas l'Antichton, car dans son mouvement de translation, la terre présente toujours au feu central et à l'Antichton le même côté; nous habitons le côté opposé, nous ne savons donc voir ni l'un ni l'autre (cf. Arist. *De Coelo*, II, 13 — Plut. *Plac. Phil.* III, II, 3).

« Les dix corps divins, comme dit Stobée, qui se meuvent en chœur autour du feu » (Stob. I. 488), ce sont : le ciel des fixes, les cinq planètes, le soleil, la lune, la terre, l'Antichton.

— Les Pythagoriciens expliquaient encore d'une autre manière la perfection du nombre dix : $10 = 1 + 2 + 3 + 4$; or 1 est le principe des nombres, 2 est la première ligne (la ligne droite qui est définie par deux de ses points), et 3 est la première surface (le triangle défini par ses trois sommets), et 4 est le premier solide (le tétraèdre défini par ses 4 sommets). Donc la décade : $1 + 2 + 3 + 4$ contient tout ce qui existe. (Théon de Smyrne, éd. Dupuis, note VIII de l'éd.)

ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις — du nombre un principe des êtres, comme en constituant la matière, les accidents et les manières d'être — 986 a 17.

Les Pythagoriciens faisaient des nombres les principes matériels des choses, car d'après eux c'était de nombres que l'univers était constitué et les nombres étaient la substance même des

choses. La matière première elle-même n'était que nombre : elle était, comme nous le dirons dans la note suivante, le nombre pair et, par suite, le nombre deux : selon le procédé habituel des Pythagoriciens qui consistait à identifier toute une espèce de nombres à celui d'entre eux qui se rencontrait le premier dans leur série.

Les accidents des êtres étaient aussi directement identifiés à des nombres, et c'est pourquoi Aristote demande au passage N, 5, 1092 b 15 : « Comment les accidents pourront-ils être des nombres, par exemple le blanc, le doux, le chaud? ».

Les nombres étaient encore d'une autre manière cause des accidents : après avoir identifié la substance d'un être à un nombre déterminé, les Pythagoriciens rendaient compte des qualités de cet être par les particularités du nombre auquel cet être avait été identifié.

Saint Thomas distingue en ces termes la valeur des notions πάθη et ἕξεις : ut per passiones (πάθη) intelligamus accidentia citò transeuntia, per habitus (ἕξεις) accidentia permanentia.

τοῦ δ'ἀριθμοῦ στοιχεῖα — les éléments des nombres seraient — 986 a 17-18.

Partant de là que tout nombre donné peut se décomposer en un nombre pair et un nombre impair, ou en plusieurs nombres pairs et impairs (Zeller, *Phil. der Gr.* I, p. 322), qu'ainsi tous les nombres contiennent des éléments pairs et impairs (même le nombre deux, car l'unité est, comme nous le dirons bientôt, à la fois paire et impaire) — les Pythagoriciens avaient conclu que les éléments constitutifs des nombres sont le pair et l'impair.

Mais il fallait, pour accorder cette théorie avec l'idée fondamentale du système, démontrer que le pair et l'impair sont aussi les éléments de toutes choses.

Les Pythagoriciens crurent trouver pareille démonstration en imaginant certaines analogies entre le pair et l'impair d'une part, et d'autre part la matière et la forme, éléments constitutifs des

choses; car il n'est pas difficile d'apercevoir, comme le remarque fort bien Alexandre, que c'est la matière et la forme que les Pythagoriciens avaient en vue dans leurs explications sur les principes (cf. *Al. Hayd.* 47, 7 sqq.).

Or les Pythagoriciens n'étaient pas trop éloignés de concevoir une idée juste de la matière première; ils se la représentaient comme un élément infini ou indéterminé, et en même temps comme un certain non-être auquel la forme donne l'être en lui apportant limites et détermination.

Voici donc comment les Pythagoriciens tentèrent de ramener la matière et la forme au pair et à l'impair : le pair, dirent-ils, est de sa nature divisible en deux, et cette divisibilité ne rencontre de limite qu'au nombre impair; par exemple 48 : 2 = 24 — 24 : 2 = 12 — 12 : 2 = 6 — 6 : 2 = 3 indivisible par 2. (Cf. Simplic. *Phys.* 105) — « L'impair apporte donc la limite à l'infinie divisibilité du pair » — et dès lors l'impair ressemble à la forme, le pair à la matière.

Pour passer de cette analogie à l'identification absolue des termes comparés, les Pythagoriciens n'eurent qu'à raisonner comme toujours, et les éléments primitifs de toutes choses, entrevus comme forme et matière, furent indifféremment appelés impair et pair, ou fini et infini.

τὸ δ' ἕν ἐξ ἀμφοτέρων — l'unité serait constituée des deux à la fois — 986 a 19.

L'unité étant manifestement le principe de tous les nombres, il fallait bien démontrer qu'elle contient en elle-même leurs éléments constitutifs. Les Pythagoriciens s'en tirèrent en disant que l'unité est à la fois paire et impaire. Dans son ouvrage sur les Pythagoriciens, qui est perdu, Aristote rapportait le raisonnement qui servait à démontrer qu'il en est ainsi. Voici ce que dit à ce propos Théon de Smyrne : « Aristote dit, dans son livre sur les Pythagoriciens, que l'un participe des deux natures (pair et impair). En effet, ajouté à un nombre pair, il produit un nombre impair,

mais ajouté à un nombre impair il produit un nombre pair — ce qu'il ne pourrait pas faire s'il ne participait des deux natures » (Théon de Smyrne *A*, *V*. —) Cf. Alex. *Hayd*. 40. 18 sqq.

τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν εἶναι — que les principes sont au nombre de dix — 986 a 22.

Cette table de contraires représente l'effort que firent certains Pythagoriciens pour déterminer, avec de plus grands développements théoriques, les éléments constitutifs des choses. Ils dressèrent donc la liste qu'Aristote nous a conservée ici, et ils prétendirent que l'univers tout entier est constitué des oppositions qui la composent. Il ne faut pas un long examen pour reconnaître que cette série est arbitrairement limitée, car elle est loin d'être une table des catégories. Mais le nombre renfermant tous les nombres n'est-il pas dix ? Et dès lors ne fallait-il pas s'arrêter à ce nombre pour déterminer les éléments universels ? (Cf. Alex. *Hayd*. 41. 33).

Lorsqu'on considère attentivement les deux séries des contraires, on s'aperçoit qu'elles se ramènent respectivement aux différents aspects sous lesquels les Pythagoriciens ont cru reconnaître la matière et la forme. L'opposition de l'impair et du pair que nous y trouvons parmi les autres, suffirait à le prouver. D'ailleurs, les anciens disaient déjà que les contraires mentionnés en premier lieu dans chaque couple, forment la série du bien (Cf. Ar. *Metaph*. XIV. 6. 1093 b 11). Or, on sait que la forme, cause de l'être, est identifiée au bien par les Pythagoriciens, par opposition à la matière, cause de destruction par sa divisibilité infinie, de non-être et de mal (Cf. Asclep. *Hayd*. 38. 36 sqq.).

C'est parce que la première série se ramène à l'idée de la forme avec les caractères qu'on attribuait à celle-ci, que nous y trouvons la limite (v. note préc.), le pair (v. note préc.), l'un (tout être n'est-il pas *un* être, et ne doit-on pas en conclure que l'être est être parce qu'il est un, que l'un est donc la forme de l'être ? — Cf. Math. X, 261 et Plut. *Plac*. I. 3. 14), la droite (côté du bien :

cf. *Fragm. Aristotel.* 195. 1513 a 24 — *Eth. Nic.* 10. 1134 b 34), le mâle (élément actif dans la génération et semblable par là à la forme, cf. *Metaph.* A. 6. 988 5 sqq.), le repos (semblable à la permanence et à l'être) — et ainsi de suite. Inutile d'ajouter que les éléments de la seconde série peuvent être ramenés à la matière par des raisons opposées.

La table des éléments étant ainsi dressée, les Pythagoriciens donnèrent libre carrière à leur imagination pour démontrer que les propriétés de ces éléments étaient identiques à celles des nombres. Plutarque se donne la peine de nous expliquer pourquoi le mâle est impair et la femelle paire (Plut. qu. rom. 102).

κατὰ συστοιχίαν — en séries — 986 a 23.

« in zwei gegenüberstehende Reihen » (Zeller, *Phil. der Gr.* I, p. 325 Anm. 2).

διωρισμένας — d'une manière déterminée — 986 a 32.

Les Pythagoriciens dont il vient d'être parlé, déterminaient le nombre et la nature de leurs oppositions, c'est-à-dire qu'ils ne laissaient au hasard ni le nombre ni le choix de ces oppositions.

περὶ τῶν λοιπῶν — sur le reste — 986 a 34.

Nous pensons que l'expression « le reste » vise la fixation du nombre et le choix des contraires (qu'Alcméon faisait d'une toute autre façon que les Pythagoriciens), par opposition au principe général de la théorie, qui était le même chez Alcméon et chez les Pythagoriciens, et qu'Aristote formule trois lignes plus bas, savoir : les contraires sont les principes des choses. A notre avis, τῶν λοιπῶν est employé ici de la même manière que les Grecs employaient le mot ἄλλος en le faisant suivre du terme auquel il s'opposait.

ὡς ἐν ὕλης εἴδει — comme matière 986 b 6.

Les Pythagoriciens ne concevaient pas nettement de quelle nature est l'union entre la matière et la forme. Aristote a su déterminer exactement la nature de cette union, en précisant la nature de l'opposition existant entre matière et forme, et en montrant que cette opposition est celle de puissance à acte. Pour n'avoir pas conçu cela assez clairement, les Pythagoriciens — quoique somme toute leurs éléments correspondissent à la matière et à la forme —, étaient amenés à les unir par une sorte de mélange, ce qui réduisait leurs éléments, les uns comme les autres, au rang de matière.

καὶ πλείω λεγόντων τὰ στοιχεῖα — aux yeux desquels les éléments de la nature sont multiples — 986 b 9.

Les commentateurs grecs se demandent ici ce qu'Aristote entend par στοιχεῖα — Alexandre : (*Hayd.* 42-20) « C'est de plusieurs éléments matériels qu'Aristote parle, ou bien c'est de plusieurs éléments dans le sens de causes. »

Mais la première de ces deux interprétations s'impose, car dans ce qui précède Aristote a précisément examiné jusqu'à quel point les philosophes partisans de plusieurs éléments matériels, peuvent avoir découvert plus d'une sorte de cause, et ce qu'il déclare ici c'est qu'il a suffisamment analysé leur pensée à cet égard ; πλείω λεγόντων τὰ στοιχεῖα désigne donc évidemment ceux qui ont parlé de plusieurs éléments matériels. — Aussi bien, tel est le sens le plus fréquent de στοιχεῖα chez Aristote.

εἰσι δέ τινες — il y a quelques philosophes — 986 b 10.

Il s'agit évidemment des Eléates, désignés déjà au passage 984 a 29-30 par l'expression ἔνιοι γε τῶν ἕν λεγόντων — Cf. notre note relative à ce texte. Comme nous l'avons dit à propos du passage 984 a, Aristote s'exprime ici en termes plus rigoureux au sujet de

ces philosophes, qu'il ne le faisait là. Il semble bien que dans le texte 984 a, Aristote range les Eléates parmi ceux qui donnent la cause matérielle (τὸ ὑποκείμενον), et la font unique (ἓν λεγόντων). Or comme — sauf les contradictions intentionnelles de Parménide — l'être des Eléates ne donne prise à aucune distinction, ne subit aucun changement même accidentel, et n'est d'ailleurs le sujet d'aucun accident, qu'il est uniquement l'être, et l'être unique, (Cf. *Phys.*, liv. I, ch. I, II, III), on ne peut pas dire qu'il soit posé comme matière, ni comme cause d'aucune sorte. Car qui dit cause dit distinction entre causant et causé, et par conséquent, pour parler rigoureusement, ce que les Eléates font unique, ce n'est pas la cause matérielle, c'est l'univers, et, plus exactement encore, comme Aristote le dit ici, c'est l'être. Le langage d'Aristote est donc plus juste ici qu'au passage 984 a 29-30. — Mais, ce qui est remarquable c'est qu'au passage 984 a, par une sorte d'attraction logique, que nous avons signalée, Aristote disait des Eléates qu'ils font unique τὸ ὑποκείμενον, car c'était aux physiologues seuls, dont Aristote venait de parler et auxquels il opposait les Eléates, que l'expression d'Aristote convenait exactement. Or nous observons ici l'inverse, et après avoir parlé maintenant des Eléates, Aristote, parlant à la ligne 15 des premiers physiologues, dira d'eux, ce qui n'est parfaitement vrai que des Eléates : savoir, qu'ils font l'*être* unique. Car, ce que les premiers physiologues font unique, c'est la cause matérielle ou matière première, non pas l'être absolument, puisqu'ils admettent variété et changement.

οὔτε τοῦ καλῶς οὔτε τοῦ κατὰ τὴν φύσιν — ni quant à la perfection de leur exposé, ni quant à sa conformité avec la nature — 986 b 12.

Aristote dit au livre I, chap. III initio de sa Physique : qu'il n'est pas difficile de renverser les raisonnements par lesquels Parménide et Melissus croient démontrer leur thèse que l'être est un ; puis Aristote ajoute : « Ces philosophes font tous les deux des sophismes, Parménide aussi bien que Melissus, car ils partent de données fausses, et leurs raisonnements ne concluent point ;

mais le raisonnement de Melissus est plus grossier que celui de Parménide, il est moins spécieux : Melissus se fait concéder une absurdité et le reste s'ensuit. Or cela n'est pas difficile... »

Ces lignes nous donnent le sens de l'expression οὔτε τοῦ καλῶς : elle signifie que Parménide raisonnait avec plus d'habileté que Melissus, et, d'une manière plus générale, que parmi les Eléates les uns raisonnaient plus habilement que les autres. —

Quant à l'expression τοῦ κατὰ τὴν φύσιν, — il faut se rappeler que dans la terminologie d'Aristote, la nature c'est l'être considéré au point de vue du mouvement. Aussi Aristote déclare-t-il dans la Physique (L. I, ch. II), et à propos précisément des Eléates, que ce n'est point étudier la nature que de rechercher si l'être est un et immobile τὸ μὲν οὖν εἰ ἕν καὶ ἀκίνητον τὸ ὄν σκοπεῖν οὐ περὶ φύσεώς ἐστι σκοπεῖν.

Or, comme Aristote ne met point l'existence de la nature en doute — il est ridicule, dit-il, de vouloir démontrer que la nature existe, car cela est clair, (*Phys.*, L. I, ch. II) — on voit tout de suite dans quel sens il pourrait dire de tous les Eléates qu'ils ne parlent pas conformément à la nature κατὰ τὴν φύσιν, puisqu'ils nient tout mouvement.

Il n'est pas difficile non plus de deviner pourquoi Aristote ne met pas tous les Eléates sur la même ligne à ce point de vue : c'est que Parménide, comme Aristote l'a dit au passage 984 b, et comme il le répétera 986 b 27 sqq., parvient, grâce à de spécieuses distinctions, à sauvegarder, malgré ses principes Eléates, la multiplicité et le changement. Aristote constate d'ailleurs lui-même (984 b 2) que Parménide peut ainsi ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις — ce qui équivaut presque à notre expression λέγειν κατὰ τὴν φύσιν.

A rapprocher de notre texte l'expression attribuée par Sextus à Aristote, à propos des Eléates : « philosophes contraires à la nature » (*Adv. Math.*, X, 46).

εἰς μὲν οὖν τὴν νῦν σκέψιν — notre présente étude des causes — 986 b 15.

S'agissant de la recherche des causes et principes, il est clair que ceux qui disent que l'être est un, comme font les Eléates, ne peuvent donner aucun éclaircissement sur cette recherche. « Car, dit Aristote dans la Physique (L. I, ch. II), il n'y a plus de principe si l'être est un, et un dans ce sens (c'est-à-dire dans un sens excluant toute multiplicité quelconque). Car qui dit principe dit principe de quelque chose (d'autre) ou de plusieurs (autres choses) ».

γεννῶντές γε τὸ πᾶν — du moins en faisant naître l'univers — 986 b 17.

Ils n'ont pas dit explicitement κινητόν ἐστι τὸ πᾶν, comme les Eléates ont dit explicitement le contraire : ἀκίνητον εἶναί φασιν, mais, du moins en tant qu'ils tirent la variété des êtres de leur matière première, en la faisant sortir de cette matière, on peut dire qu'ils ont fait appel au mouvement. Telle nous paraît être la valeur de la particule γε dans notre passage. Bonitz l'entend d'une manière analogue en interprétant notre texte comme suit : qui ex Ionicis physiologis unitatem statuerunt, ii, licet ipsum movendi principium non ponerent, adhibuerunt certe motionem, siquidem (γεννῶντές γε) omnem rerum multitudinem et varietatem ex illa (unitate) repetere studuerunt.

τοῦ κατὰ τὸν λόγον — l'un formel — 986 b 19.

L'un de Parménide paraît avoir été envisagé comme forme (λόγον a évidemment ce sens ici), et l'un de Mélissus comme matière : Parménide, dit Alexandre, visait la matière en disant que l'être est infini, Melissus visait la forme en disant que l'être est fini. — (*Hayd.* 44, 2 sqq.) « Car, ajoute Asclepius, la limite appartient à la forme » (*Hayd.* 41, 24).

Ceci semble contradictoire avec ce que nous avons dit plus haut, savoir : que l'être des Eléates étant absolument unique, n'était en aucun sens une cause, ni matérielle ni formelle ni autre. Mais la contradiction n'est pas dans notre exposé, elle est dans la

doctrine Eléate elle-même. Aristote constate ici qu'en attribuant à leur être, Melissus l'attribut de la matière (c'est-à-dire l'infini), et Parménide l'attribut de la forme (c'est-à-dire le fini), paraissent avoir songé à ces deux sortes de causes. Mais leurs principes ne permettaient pas à Parménide et à Mélissus de dire que l'être soit fini ou infini. Et c'est Aristote lui-même qui le fait remarquer : (*Phys.*, L. I, chap. II) « S'il y a, dit-il, et substance, et qualité, et quantité — que ces choses soient séparées ou réunies — il y aura plusieurs êtres... *Or Mélissus dit que l'être est infini... et infini est de la catégorie de la quantité.* »

Il faut en conclure que selon Mélissus il y aura donc quantité et substance, et par conséquent plusieurs êtres, ce qui contredit évidemment ses principes. A moins qu'on ne soutienne que la quantité n'est quantité de rien et qu'ainsi il y aura quantité sans qu'il y ait substance — ou bien qu'on dise que la quantité est elle-même substance. — Mais l'un et l'autre est absurde comme le démontre encore Aristote dans ce même chapitre de la Physique.

Μέλισσος — Mélissus — 986 b 19.

Mélissus est né à Samos. La période principale de sa vie tombe dans la 84me Olympiade (444-40 avant J.-C.).

Ξενοφάνης — Xénophane — 986 b 21.

Colophon est en général désigné comme la patrie de Xénophane. L'époque où il florissait est vraisemblablement la seconde moitié du VIe siècle. Sa naissance paraît devoir être placée dans le premier quart de ce siècle, sa mort dans le siècle suivant.

ἑνίσας — lequel fit l'être un — 986 b 21.

Alex. (*Hayd.* 44, 9 sq.) : τὸ δὲ ἑνίσας ἴσον ἐστι τῷ πρῶτος ἓν εἶναι τὸ ὄν εἰπών.

οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας — à aucune de ces deux natures — 986 b 23.

Bessarion a traduit « neutrius horum naturam attigisse videtur », comme si φύσεως était le complément de θιγεῖν, puis οὐδετέρας le complément déterminatif de φύσεως, et τούτων le complément déterminatif de οὐδετέρας. Nous faisons accorder οὐδετέρας avec φύσεως, οὐδετέρας φύσεως étant complément de θιγεῖν, et τούτων (φύσεων) étant complément déterminatif de τῆς φύσεως οὐδετέρας — On ne voit pas, dans l'interprétation de Bessarion, quel serait l'antécédent de τούτων (horum). Les commentateurs qui adoptent la traduction de Bessarion, interprètent « horum » dans le sens de matière et forme (Cf. Maurus, chap. VI, 2), et ils disent avec nous : « Xenophanes nihil explicavit, per quod tetigerit materiam vel formam », et c'est évidemment là la pensée d'Aristote, mais la traduction que ces commentateurs suivent n'est pas conforme à leur commentaire, car la traduction fait dire à Aristote, non point que Xénophane n'aurait songé ni à la forme ni à la matière, mais qu'il n'aurait pas connu la nature de ces deux causes, ce qui n'est pas du tout la même chose.

Alexandre conserve, dans son commentaire, la même équivoque qu'Aristote, si toutefois il est possible de douter du véritable sens soit chez Alexandre, soit chez Aristote. « Ξενοφάνην, dit Alexandre (*Hayd.*, *44*, 6) δὲ αἰτιᾶται [Ἀριστοτέλης] ὡς πρῶτον μὲν τῆσδε τῆς δόξης ἁψάμενον (Παρμενίδην γὰρ τούτου μαθητὴν γενέσθαι), οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων τινός, εἴτ' οὖν εἴδους ἢ τῆς ὕλης, ἁψάμενον, κ. τ. λ.

Sepulveda traduisant Alexandre lève l'équivoque grammaticale dans notre sens « incusat autem Xenophanem quod primus hanc opinionem attulerit. Nam Parmenidem hujus auditorem fuisse dicit, qui tamen nihil expresserit, quique *harum neutram naturam* attigerit, idest neque materiam neque formam, sed totum cœlum spectans... »

Le commentaire d'Alexandre interprété ainsi indique la traduction qui est, à notre avis, la plus naturelle, du texte d'Aristote, et c'est celle que nous avons admise.

Puisque d'ailleurs on est d'accord pour admettre que cette traduction rend en tout cas *la véritable pensée* d'Aristote, il semble absurde de lui préférer une traduction qui grammaticalement ne s'accorde pas avec cette pensée,

Ce qui doit avoir induit en erreur, c'est l'emploi du mot φύσεως, et on peut avoir hésité à admettre que l'expression « ces deux natures » ait pu désigner la forme et la matière. Mais, outre que le mot φύσις a chez Aristote les significations les plus diverses, voici un passage de la physique qui donne toute certitude à l'égard de notre interprétation « ἐπεὶ δ' ἡ φύσις διχῶς, τὸ τε εἶδος καὶ ἡ ὕλη... Καὶ γὰρ δὴ καὶ περὶ τούτου διχῶς ἀπορήσειεν ἄν τις, ἐπεὶ δύο αἱ φύσεις, περὶ ποτέρας τοῦ φυσικοῦ, ἢ περὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν » (*Phys.*, L. II, chap. II).

μᾶλλον βλέπων — avec plus de vue — 986 b 28.

Sed Parmenides visus est dicere suam opinionem « magis videns » id est quasi plus intelligens — (St Thomas, L. I, Lectio IX).

παρὰ γὰρ τὸ ὄν — en dehors de l'être — 986 b 28.

Nous disons qu'une chose *est*, c'est-à-dire qu'elle existe, et nous disons aussi qu'une chose *est* ceci ou cela. Ce sont deux acceptions différentes du verbe être, l'acception substantive ou absolue, et l'acception copulative ou relative. Il est clair qu'en prenant *être* dans le sens substantif, on ne peut pas à la fois le nier et l'affirmer d'un même objet : car comment ce qui n'existe pas existerait-il? Ce qui n'existe pas n'existe pas, c'est-à-dire n'est rien.

En prenant *être* dans le sens substantif, il est donc vrai de dire que tout ce qui n'est point n'est rien. Mais si l'on prend *être* successivement dans les sens copulatif et substantif, on peut à la fois le nier et l'affirmer d'un même objet : car, par exemple, Socrate n'est pas Callias, et cependant Socrate est (existe). En

prenant *être* dans le sens copulatif il est donc faux de dire que tout ce qui n'est pas n'est rien.

La proposition : « Tout ce qui n'est pas n'est rien » est donc à la fois vraie et fausse selon le sens qu'on donne au verbe *être*.

Or, c'est en prenant cette proposition comme vraie *absolument* que Parménide prouvait l'unicité de l'être : car l'être de Parménide, cette sphère parfaitement ronde (Fragm., v. 97), étant donné, quel second être pouvait être conçu en dehors de lui? En effet, par hypothèse, cet être conçu en dehors de lui *n'est pas* lui : or « ce qui n'est pas n'est rien ».

« Jamais, disait encore Parménide, en donnant toujours à sa proposition ce sens absolu qui la rendait fausse mais qui lui permettait d'en tirer la conséquence qu'on sait, jamais tu ne comprendras que ce qui n'est pas soit. Que ta pensée se détourne de ce sentier! » (*Fragm.*, v. 52 et s.)

Platon comprenait le sophisme de Parménide comme nous venons de l'interpréter, car la refutation que Platon en fait dans son Théétète est en substance celle que nous venons de faire. C'est aussi sous la forme que nous venons de donner au célèbre sophisme, qu'Asclépius l'a envisagé (Ascl. *Hayd.*, 42, 17 sqq.).

Mais dans sa physique (chap. III), à laquelle Aristote nous renvoie ici, Aristote comprend l'argumentation de Parménide sous une forme plus spécieuse. Le raisonnement qu'Aristote réfute au passage de la physique que nous visons, pourrait être énoncé comme suit : « l'être ne saurait être multiple; en effet, ce qui serait en dehors de lui serait non-être, comme ce qui est en dehors du blanc est non-blanc, or le non-être n'est rien. » C'est sous cette dernière forme qu'Alexandre, lui aussi, se représente l'argument de Parménide (Alex., *Hayd.*, 44, 13).

On voit aussitôt que la nature du sophisme est ainsi toute différente. Il ne repose plus sur l'équivoque du verbe *être*, mais sur la confusion du concept *être* avec le sujet en lequel il est réalisé.

Si le concept était identique au sujet en lequel il se réalise, l'existence d'un seul être exclurait la possibilité de tous les autres. Car s'ils s'opposent au sujet donné — et il le faut bien

pour qu'il y ait pluralité — ils s'opposeront au concept réalisé en ce sujet, (puisque le concept et le sujet sont, par hypothèse, identiques).

Ce concept étant ici le concept être, ils seront donc non être, et comment un non-être existerait-il? Il y a contradiction.

Mais — est-il besoin de le dire? — le concept être, pas plus qu'aucun autre universel n'est identique au sujet en lequel il est réalisé : l'un est abstrait et général, l'autre est concret et particulier, l'un est pure forme, l'autre est forme et matière : dès lors l'opposition est possible, sans qu'il y ait opposition conceptuelle : il y aura opposition par la matière, par le sujet; et cette opposition suffit pour engendrer la pluralité.

Les Éléates s'y prenaient encore d'une autre manière pour aboutir à la conséquence de Parménide. Concevant les notions d'être et de corps comme identiques, ne concevant ensuite d'autre cause de distinction entre les corps que la séparation, les uns des autres, par le vide absolu, ils en concluaient qu'il n'y a qu'un seul être; et il fallait bien, car si tout être est corps le vide absolu est le non-être absolu, c'est-à-dire qu'il n'est rien, et comment ce qui n'est rien pourrait-il séparer? (Cf. Ar. *Gén. et Corr.* I, 8, 325 a 2 sqq.).

ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν — obligé de tenir compte des phénomènes — 986 b 31.

Les commentateurs grecs sont loin d'avoir analysé ce passage avec autant de pénétration que Saint Thomas (Lectio IX). Voici ce commentaire : « Mais quoique, par cette raison (il s'agit du sophisme de Parménide analysé plus haut) Parménide se crût forcé de dire que tout est un, néanmoins, comme il paraissait aux sens qu'il y a multiplicité dans les choses, il se crut aussi obligé de conformer sa théorie à cette apparence : il voulut donc satisfaire à la fois au point de vue rationnel et au point de vue sensible. Voilà pourquoi il proclama que tout est un selon la raison, mais multiple selon les sens. Or, en tant que, selon les

sens, il admettait la multiplicité, il lui fut possible de distinguer dans les choses le causant et le causé. Aussi supposa-t-il deux causes, savoir le chaud et le froid : il rapporta le chaud au feu, le froid à la terre. L'un de ces éléments opposés, savoir le chaud, le feu, semblait se rattacher à la cause efficiente, l'autre, savoir le froid, la terre, semblait se rattacher à la cause matérielle. Mais afin que cette théorie ne parût pas en contradiction avec son argument que tout ce qui est en dehors de l'un n'est rien, il disait que le chaud était être, tandis que le froid, conçu en dehors de cet être unique, était, selon la raison et la vérité, non-être, étant être selon les apparences sensibles seulement. En parlant ainsi, il ne s'écartait pas absolument de la vérité. Car le principe matériel n'est pas être en acte, et ce principe c'est, selon Parménide, la terre. De plus, de deux contraires l'un est privatif, comme Aristote le dit en sa *Physique*, Livre Ier. Or la privation est un certain non-être. Aussi le froid est-il la privation du chaud, et par conséquent non-être.

οἷον — savoir — 986 b 34.

οἷον = veluti — inde eo deflectit usus ut οἷον omnino explicandi vim habeat i. q. nempe, nimirum, scilicet. — *Index Aristotel.*, 502, I, 5 sqq.

συνηδρευκότων — que nous avons associés à notre étude — 987 a 2, 3.

Alexandre donne deux interprétations différentes de cette phrase (*Hayd.*, 45, 12 sqq.).

« Ou bien, dit-il, συνηδρευκότων veut dire : ceux qui ont étudié et réfléchi (avant nous) sur les choses dont nous parlons, — ou bien συνηδρευκότων ἤδη τῷ λόγῳ σοφῶν veut dire : les philosophes que nous avons cités. Selon cette dernière interprétation Aristote appellerait ceux dont il a fait mention jusqu'ici : ceux qui ont jusqu'ici assisté à cet examen et y ont pour ainsi dire été présents.»

Cette deuxième interprétation nous a paru la meilleure. Elle se présente naturellement à l'esprit, surtout si l'on se rappelle l'expression employée par Aristote au début de la revue qu'il fait des opinions de ses prédécesseurs : παραλάβωμεν, disait-il, καὶ τοὺς πρότερον κ. τ. λ. (983 b 1-2).

παρὰ μὲν τῶν πρώτων — chez les philosophes primitifs — 987 a 3, 4.

Ces philosophes sont opposés à ceux qu'Aristote désigne quelques lignes plus bas par l'expression : παρὰ δέ τινων — et les uns comme les autres sont opposés aux Italiques, c'est-à-dire aux Pythagoriciens dont il va être question bientôt. La classification indiquée ici par Aristote, est évidemment donnée sous réserve des observations qu'il a faites plus haut. Ainsi, en disant ici, que les philosophes qui ont posé seulement des principes de nature corporelle, n'ont donné que la cause matérielle, Aristote entend caractériser ces philosophes par ce qu'il y a d'essentiel dans leurs théories. Quelques uns d'entre eux, savoir ceux qui donnent, non pas un seul mais plusieurs principes corporels — ont accidentellement touché à la cause efficiente : Aristote a fait remarquer plus haut que ces philosophes firent jouer à l'un de leurs principes corporels le rôle de cause efficiente. Cela ne lui paraît pas suffisant pour leur attribuer ici formellement la découverte de la deuxième cause.

παρὰ τῶν μὲν μίαν — cette dernière cause étant unique chez les uns — 987 a 9.

Aristote vise principalement Anaxagore qui posait l'Intelligence comme cause efficiente.

παρὰ τῶν δὲ δύο — étant deux chez d'autres — 987 a 9.

Il s'agit surtout d'Empédocle qui avait posé l'amour et la haine comme une double cause efficiente.

μέχρι... καὶ χωρὶς — jusqu'aux Italiques exclusivement — 987 a 9, 10.

χωρὶς ἐκείνων : et à l'exclusion de ceux-là : jusqu'aux Pythagoriciens exclusivement. Car, comme l'explique Alexandre, χωρὶς est mis ici pour lever l'équivoque propre à l'expression « jusqu'à » — Alexandre fait aussi remarquer que μέχρι (jusqu'à) ne doit pas être entendu chronologiquement, puisqu'Empédocle n'est pas antérieur à Pythagore : μέχρι viserait plutôt l'ordre dans lequel Aristote a mentionné les philosophes, et il faudrait entendre comme s'il y avait : tous ces philosophes — en allant, dans l'énumération que nous en avons faite, jusqu'aux Pythagoriciens exclusivement (Alex., *Hayd.*, 46, 8 sqq.).

μετριώτερον — insuffisamment — 987 a 10.

μετριώτερον = avec mesure, delà, dans un mauvais sens : médiocrement, pauvrement, insuffisamment.

περὶ αὐτων — des causes — 987 a 11.

Alex. : περὶ αἰτίας — (*Hayd.*, 46, 16).

δύο μὲν τὰς ἀρχὰς κατὰ τὸν αυτὸν — ont dit également que les principes sont deux — 987 a 13, 14.

Ces deux principes des Pythagoriciens sont le fini et l'infini, c'est-à-dire le pair et l'impair, dont l'un lui-même est constitué.

ὅτι τὸ πεπερασμένον — le fini, l'infini et l'un — 987 a 15-16.

Aristote fait remarquer que dans le système des Pythagoriciens, le fini, l'infini, et l'un ne sont pas certaines autres natures, par exemple du feu ou de la terre ou quelque chose de pareil ; en d'autres termes : que fini, infini, un, ne sont pas, dans ce

système, de simples attributs d'autres natures lesquelles seraient sujets de ces attributs, mais que fini, infini, un, sont eux-mêmes substance et sujet.

« Aristote dit que l'opinion des Pythagoriciens diffère en ceci de l'opinion des autres, que les autres philosophes, en employant les notions d'infini ou de fini, à propos de leur cause première, faisaient leur infini et leur fini quelque autre chose, et le faisaient corps, cette autre chose ayant pour accident l'infini ou le fini, (ainsi les uns disaient que l'eau est infinie, certains l'air, d'autres encore une certaine nature intermédiaire, tel Anaximandre), mais les Pythagoriciens disent que l'infini lui-même et le fini lui-même est sujet » (Alex. *Hayd.*, 47, 19 sqq.).

Saint Thomas s'exprime avec plus de précision encore, mais dans le même sens : « Pythagorici autem, dit-il (*Lectio* IX) addiderunt quod erat eis proprium supra opinionem aliorum, primo quidem quia dicebant quod hoc quod dico unum, finitum et infinitum, non erant accidentia aliquibus aliis naturis, sicut igni aut terræ, aut alicui hujusmodi. Sed hoc quod dico unum, finitum, et infinitum erant substantiæ eorumdem de quibus prœdicabantur. Et ex hoc concludebant quod numerus, qui ex unitatibus constituitur, sit substantia rerum omnium ».

Au reste, dans un passage de la Physique, qu'Alexandre paraît avoir eu sous les yeux en rédigeant son commentaire, Aristote lui-même s'explique si clairement sur le même objet qu'il n'est pas possible de douter que l'interprétation que nous suivons soit la vraie.

Voici ce passage (Livre III, ch. IV) : « Tous ceux qui ont convenablement traité de cette partie de la philosophie (la physique) ont fait des considérations sur l'infini, et tous l'ont posé comme un principe des êtres ; quelques-uns (tels les Pythagoriciens et Platon) le posant en soi, non pas comme un accident d'autre chose, mais comme étant lui-même substance... Mais les Physiologues mettent toujours sous leur infini quelque autre nature, par exemple l'eau ou l'air, ou la substance qui tient le milieu entre l'eau et l'air. »

Tel étant le sens immédiat de notre texte, voyons-en de plus près la portée.

Pour ce qui regarde les Pythagoriciens, nous n'en apprenons ici rien de nouveau. Nous avons déjà vu plus haut que d'après eux, les nombres ne sont pas l'expression de la quantité, accident des êtres, mais constituent la substance même des êtres, ou plutôt le tout de l'être : matière, forme et accidents, et que par conséquent l'un, principe des nombres, l'infini et le fini, éléments constitutifs de l'un et de tous les nombres, sont les éléments constitutifs des êtres et leur substance absolument première.

Mais ce qu'il importe de déterminer ici c'est en quel sens les philosophes autres que les Pythagoriciens ont employé les notions un, fini et infini.

I. L'un.

Les philosophes qui ont fait leur matière première unique, c'est-à-dire d'une seule espèce, par exemple eau ou air, disaient que l'univers est un : ils entendaient par là que toute sa substance est spécifiquement une. — L'unité dont ils parlaient, c'était donc *l'unité spécifique*. — « C'est ainsi dit Aristote (*Métaph.* 1016 a 20-21) que le vin est dit un, et que l'eau est dite une, parce que l'un et l'autre sont indivisibles au point de vue de l'espèce ».

Mais lorsque ces mêmes philosophes, au lieu de parler de l'univers parlaient de leur matière première elle-même, ils pouvaient aussi l'appeler une ou l'un, en entendant cette unité dans le sens d'*unicité*, par opposition aux doctrines admettant plusieurs matières premières. C'est dans ce sens qu'Aristote emploie le mot un au début du chap. II, Liv. I de la Physique : « Il est nécessaire, dit-il en cet endroit, que le principe des choses soit un ou plusieurs, et s'il est un, qu'il soit immuable comme le font Parménide et Melissus, ou bien en mouvement comme le font les physiologues, dont les uns disent que le premier principe est air, d'autres qu'il est eau. »

Il est clair que dans ces acceptions l'unité de l'univers ou de la matière première n'exclut pas toute pluralité, telle la pluralité numérique des individus, telle aussi la pluralité engendrée par la distinc-

tion entre la substance et ses accidents. Toute pluralité n'est exclue que si l'on attribue l'unité dans le sens de l'unicité à *l'être*, en disant : il n'y a qu'un seul être, un être unique — et c'est ce que faisaient les Eléates.

Mentionnons encore le sens particulier dans lequel Empédocle désignait son principe l'amitié sous le nom de « l'un ». C'est que, dit Aristote (*Métaph.* 1001 a 15), l'amitié était, aux yeux d'Empédocle, la cause de l'unité pour toutes choses [c'est-à-dire la cause de leur réunion en une seule masse].

II. Le fini et l'infini.

En dehors des Pythagoriciens, les philosophes qu'Aristote a mentionnés, employaient ces expressions surtout dans le sens quantitatif : infini ou fini en nombre : ἄπειρον κατὰ πλῆθος (*Phys.* I, IV, 187 b 8-9).

C'est en employant les expressions fini et fini dans ce sens, qu'Aristote classe les philosophes au chap. II initio L. I de la Physique — passage dont nous avons déjà cité le début. — « il est nécessaire, dit-il, que le principe des choses soit un ou plusieurs,.. et s'il y a plusieurs principes ils doivent être ou finis ou infinis, et s'ils sont finis, tout en étant plusieurs, il doivent être deux ou trois, ou quatre ou tel autre nombre. »

Toutefois, le nombre infini dont il s'agit c'est tantôt le nombre infini de matières premières d'espèces différentes, ou le nombre infini des parties ou éléments individuels d'une matière premiere unique et d'une seule espèce. C'est dans le premier sens que parle Anaxagore aux yeux duquel il y a une multiplicité infinie d'espèces différentes de matières premières (Cf. *Métaph.* 984 a 15 sqq. et *Phys.* Liv. III, chap. IV, 205).

Démocrite parle dans le deuxième sens : pour lui il n'y a qu'une seule matière première, mais ses éléments individuels, qui se différencient par la figure, l'ordre et la position, sont en nombre infini (Cf. *Phys.* L. III, chap. IV, 205, et *Meta*, 985 b 15 sqq.).

Quant à Parménide, en tant qu'il admet une certaine multiplicité (κατὰ τὴν αἴσθησιν), nous avons déjà fait remarquer qu'il

semble employer le feu comme forme et la terre comme matière, le feu comme être, et la terre comme non-être. Saint Thomas, que nous avons cité à propos du passage 987 a 1-2, où ces choses sont expliquées, fait observer à juste titre qu'aux yeux de Parménide la terre est infinie et le feu fini. Le fini et l'infini dont il s'agit là, c'est évidemment le déterminé et l'indéterminé, attributs, respectivement, de la forme et de la matière (ἄπειρον κατ' εἶδος — *Phys.* α 4, 187 b 8-9).

Quoi qu'il en soit, on voit suffisamment, que dans quelque sens que les expressions un, fini, et infini sont employées par les philosophes autres que les Pythagoriciens, elles ne désignent pas la substance, mais des accidents d'autres choses qui leur servent de sujet.

καὶ περὶ τοῦ τί ἐστιν — ils commencèrent aussi à parler de la forme — 987 a 20.

Au sujet du « quid est (hoc)? » c'est-à-dire la forme, en termes de logique : la définition.

ὡρίζοντό τε γὰρ ἐπιπολαίως — car d'abord ils définissaient superficiellement — 987 a 22.

C'est le premier défaut qu'Aristote signale dans la manière de définir qu'employaient les Pythagoriciens : ils définissaient superficiellement. C'est ainsi qu'ils définissaient la justice : le carré (τὸ ἰσάκις ἴσον), pour la raison que l'une et l'autre de ces deux notions éveillent une certaine idée d'égalité (le carré étant un produit de facteurs égaux) ; c'est-à-dire que, pour définir, au lieu d'indiquer l'essence ils indiquaient une analogie, et c'est bien là le type de la définition superficielle (Cf. Alex. 58, 10 et notre note sur le passage 985 b 29).

καὶ ᾧ πρώτῳ — puis ce à quoi convenait en premier lieu — 987 a 22.

C'est le second défaut de leurs définitions. Une fois qu'ils avaient défini une chose, les Pythagoriciens parcouraient la série des nombres en commençant par les plus simples et, arrivés au premier nombre auquel leur définition convenait, ils disaient que ce nombre là était l'essence de la chose définie. Par exemple, s'ils avaient défini quelque chose : double, ils disaient que 2 (le premier des nombres doubles, en entendant le mot double dans le sens de divisible par deux) était l'essence de la chose définie. C'était évidemment identifier double et deux, le général et le particulier ; « Ce qui est absurde, dit Aristote, puisque si double est identique à deux, une même chose sera plusieurs choses différentes : l'un sera plusieurs. » Et la raison en est évidente : si double est la même chose que deux, tout ce qui est double sera la même chose que deux, et ainsi 4, 6, 8 et chacun des autres nombres pairs sera la même chose que 2.

On voit aussitôt à quelles absurdités spéciales cela devait logiquement conduire dans le système Pythagoricien, où chaque nombre pour ainsi dire, est à l'un ou l'autre titre l'essence de l'une ou de l'autre chose : autant les nombres différents deviennent un même nombre, autant toutes les essences diverses et les choses les plus opposées deviennent une et même chose, ou, ce qui revient au même, une chose en devient plusieurs, comme dit Aristote.

καὶ τὴν δυάδα — et la duade — 987 a 24-25.

La duade, c'est-à-dire le nombre deux.

CHAPITRE VI.

Κρατύλῳ — Cratyle — 987 a 32.

Philosophe Héraclitéen contemporain de Socrate, mais plus jeune que celui-ci.

καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις — avec les opinions d'Héraclite — 987 a 32, 33 —

On sait que d'après Héraclite tout change à chaque instant ; rien n'a de durée, rien n'est permanent; dès lors rien n'est ceci ou cela : au moment où l'on voudrait définir un être quelconque, il aurait changé, et la définition qu'on essayait serait déjà sans application. Par une singulière contradiction cependant, il disait que tout est feu (v. p. h. 984 a 7) comme si le feu du moins subsistait. Mais on peut admettre avec Zeller (*La phil. des Gr.* trad. franç. T. II, p. 114) que cette proposition « tout est feu » n'exprimait, dans la pensée d'Héraclite, qu'un symbole physique, servant à représenter à l'imagination l'éternel changement de toutes choses par l'incessante mobilité du plus mobile des éléments.

σωκράτους δὲ — voilà comment — 987 b 1.

Aristote indique très nettement ici l'origine de la doctrine des idées. Elle serait née dans l'esprit de Platon, du désir de concilier les doctrines d'Héraclite et celles de Socrate. Héraclite ne voulait rien définir parce que les êtres sensibles sont, d'après lui, dans une instabilité rebelle à toute détermination de concept. De

son côté Socrate avait appliqué toute son étude à dégager et à fixer des définitions. — C'était unir les deux points de vue que de proclamer, comme le fit Platon, que les définitions n'ont point pour objet les êtres sensibles, mais des réalités permanentes existant en dehors et au dessus d'eux, celles précisément dont parlait Socrate : le bien en soi, le beau en soi. Les universels conçus ainsi comme individuels et possédant une existence indépendante des choses d'ici-bas, Platon les appela : les Idées.

καὶ περὶ ὁρισμῶν — aux définitions — 987 b 3.

Alexandre se demande comment Aristote peut dire que Socrate a le premier appliqué son esprit aux définitions, puisque, comme il l'a dit plus haut, les Pythagoriciens, antérieurs à Socrate, ont essayé de définir. L'explication en est que, selon l'appréciation d'Aristote (cf. 987 a 22 sqq.), les Pythagoriciens définissaient médiocrement et sans méthode. (Al. *Hayd*. 50. 4 sqq.)

ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος — il se fut attaché aux doctrines de Socrate — 987 b 4.

Bonitz : Socratis doctrinam quum recepisset et probasset : ἀποδεξάμενος

τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων — ces sortes de choses — 987 b 7,8 —

Nous avons suivi l'interprétation d'Alexandre qui commente notre passage comme si Aristote avait écrit : τὰ τοιαῦτα ὄντα (cf. Alex. *Hayd*. 50. 14 sqq.). C'est d'ailleurs aussi l'interprétation d'Asclepius : τὰ δὲ τοιαῦτα πάντα ὁ Πλάτων ἰδέας προσηγόρευσε (Ascl. *Hayd*. 44. 32).

Nous rejetons comme vicieuse l'interprétation de Bonitz qui rapporte τῶν ὄντων à ἰδέας et qui traduit : ideas entium appellavit.

τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων — les choses multiples, univoques — 987 b 9, 10 —

Alexandre donne deux interprétations de ce texte : il l'entend d'abord dans le sens de « la plupart des choses univoques aux idées » (c'est-à-dire la plupart des choses sensibles) ; et il ajoute : « Aristote parle ainsi parce que les Platoniciens ne disaient pas qu'il y eût des idées de toutes choses, ils ne supposaient d'idées ni des choses relatives ni des choses artificielles, ni, d'une manière générale, des choses mauvaises. »

Bonitz fait remarquer que cette distinction restrictive serait étrange après l'affirmation sans réserve (πάντα) de la ligne précédente. Mais il y a une raison plus évidente de rejeter l'interprétation ci-dessus d'Alexandre : c'est qu'Aristote ne dit pas « les choses sensibles » mais bien « les choses univoques aux idées ». Or il est clair que s'il n'y a pas d'idées de toutes les choses sensibles il y a au moins des idées de toutes les choses sensibles univoques aux idées.

Il faut donc donner à τὰ πολλὰ ce sens absolu : « les choses multiples », acception dans laquelle Platon oppose τὰ πολλὰ à τὸ ἕν, c'est-à-dire les choses multiples, opposées à l'Idée qui est ἕν ἐπὶ πολλῶν; et il faut faire de τῶν συνωνύμων une sorte d'apposition, comme s'il y avait : τὰ πολλά ἅ συνώνυμά ἐστι τοῖς εἴδεσι : la multiplicité des choses univoques aux idées.

Et c'est précisément là la seconde interprétation d'Alexandre : ἢ εἴη ἄν λέγων τὰ πολλὰ ἀντὶ τοῦ τὰ αἰσθητά, ὡς εἶναι τὸ λεγόμενον, κατὰ μέθεξιν τὰ πολλά τε καὶ αἰσθητά ἐστι τῶν εἰδῶν τούτων οἷς ἐστι συνώνυμα. (Cf. Al. *Hayd*. 50. 19 sqq.)

τῶν σνωνύμων τοῖς εἴδεσιν — univoques à l'égard des idées — 987 b 10.

εἴδεσιν est un datif dépendant de συνωνύμων. Il s'agit donc des choses sensibles, univoques aux idées. « Car, dit Alexandre, les choses sensibles et univoques aux idées, ont l'être par la participation des idées » (*Hayd*. 51. 6-7.)

Mais il faut expliquer pourquoi Aristote présente ici les choses sensibles comme *univoques* aux idées.

Remarquons d'abord que le terme συνώνυμος (univoque) et son opposé ὁμώνυμος (équivoque) ont dans la langue d'Aristote une signification précise qu'il définit au début des Catégories (I a 1-11) : il y a univocité entre les choses qui sont identiques par la nature et par le nom, il y a équivocité lorsqu'il y a identité de nom seulement et différence de nature.

Or, lorsqu'Aristote expose la théorie de Platon selon la manière dont Platon la concevait lui-même, il a coutume de dire que les idées sont univoques aux choses particulières, non équivoques seulement. (Cf. *Meta.*, I. 10. 1059 a 13.) Au contraire, lorsque, critiquant la théorie Platonicienne, il relève les contradictions auxquelles Platon peut être acculé, il soutient que les choses sensibles sont seulement équivoques aux idées (cf. *Meta.*, A, 991 a 6).

Or notre passage est manifestement un de ceux où Aristote *expose* la théorie de Platon.

Et que, dans la pensée de Platon, les choses sensibles fussent univoques aux idées, cela n'est pas mis en doute. Il ne faut pas être étonné que Platon ait employé cependant le mot ὁμώνυμος pour désigner la relation des idées aux choses sensibles, puisque, comme le fait remarquer Bonitz *(ad loc.)*, c'est Aristote qui a donné leur sens strict aux mots ὁμώνυμος et συνώνυμος. Platon, se conformant à l'usage ancien du mot ὁμώνυμος l'employait à la fois dans le sens d'univoque et d'équivoque (cf. Tim. 52 a — Phœd. 78 c — Prot. 311 b — Parm. 133 d).

μιμήσει — à l'imitation — 987 b 11.

Aristote ne veut pas dire que le système de Platon diffère du système des Pythagoriciens par la seule différence qu'il y a entre les concepts d'imitation et de participation, différence qu'Aristote regarde comme illusoire.

En réalité, dans l'ensemble de notre chapitre, Aristote compare les systèmes Platonicien et Pythagoricien principalement à deux points de vue essentiels, absolument distincts.

I. Aristote comparera plus loin la nature de la distinction que chacun des deux systèmes conçoit entre les nombres et les êtres.

Cette distinction est réelle dans le système de Platon. Car, comme le dit Aristote, Platon donne à ses nombres (les idées) une existence indépendante des êtres sensibles, il les place en dehors des êtres d'ici-bas. Cf. 987 b 27.

Au contraire cette même distinction est purement logique dans le système Pythagoricien, car dans ce système, comme Aristote nous l'a déjà dit plus haut, et comme il le répétera ici, les seuls nombres véritables ce sont les êtres sensibles : les nombres et les êtres sont une seule et même chose. (Cf. 987 b 27-28.)

II. Aristote compare aussi la relation que chacun des deux systèmes met entre les termes de la distinction envisagée : entre les êtres sensibles et les nombres ; c'est ce qu'Aristote fait dans le texte que nous commentons.

Dans le système de Platon cette relation est exprimée comme suit : « les êtres participent aux nombres » ; tandis que, selon le système Pythagoricien, les êtres « sont faits à l'imitation des nombres » ; ce qui équivaut à dire, comme nous le verrons dans un instant, que les êtres ressemblent aux nombres.

Si l'on veut approfondir ces deux sortes de relation, on verra qu'Aristote a raison de les trouver identiques, et de réduire toute leur différence à une différence de mots.

Pour le remarquer clairement, il faut faire abstraction du premier point de vue que nous avons signalé, celui auquel Aristote comparera plus loin les deux systèmes, lorsqu'il envisagera la nature de la distinction établie par chacun des deux systèmes entre les êtres sensibles et les nombres : la différence qui existe à ce point de vue-là est propre à ce seul point de vue, et pour apprécier la différence que nous examinons ici, il faut écarter l'autre.

Dès lors il faut examiner quel changement apporterait par exemple dans le système de Platon, laissé en entier sur tout le reste, la relation de ressemblance substituée à celle de participation.

Or ce changement serait nul.

En effet :

Dans le système de Platon, participer aux nombres ou aux idées, c'est recevoir des idées la forme. Mais qu'on ne s'y trompe pas : les idées n'interviennent pas dans l'information des êtres sensibles comme causes efficientes : elles ne sont point causes du mouvement qui fait passer le sujet de la puissance à l'acte, elles ne sont causes d'aucun mouvement (cf. 991 a 11-12).

Les idées ne donnent pas non plus la forme aux choses sensibles en ce sens qu'elles seraient dans les choses sensibles l'élément constitutif formel, c'est-à-dire l'essence : car les idées sont transcendantes et non pas immanentes aux choses sensibles ; et comment un élément constitutif pourrait-il ne pas être immanent à la substance dont il est un élément constitutif ? (Cf. 991 a 13-14.)

Les idées sont-elles du moins, au véritable sens du mot, causes exemplaires dans l'information des êtres sensibles ? Pas davantage, car si les idées étaient vraiment causes exemplaires ou modèles, il faudrait que la cause efficiente de l'information contemple les idées en informant les choses sensibles, et opère en copiant les idées. Or c'est ce que Platon n'aurait pu montrer (cf. 991 a 22, 23).

Il reste que la participation des choses aux idées se réduise à la ressemblance.

Or c'est précisément la ressemblance que vise l'expression μιμήσει employée ici par Aristote pour caractériser la relation que les Pythagoriciens établissaient entre les êtres et les nombres. Il ne peut en effet s'agir d'imitation dans le sens strict du mot, puisque dans le système Pythagoricien il n'y a d'autres nombres que les choses sensibles, et comment une chose pourrait-elle avoir été copiée sur elle-même ? Par contre une chose peut fort bien être conçue comme ressemblant à elle-même si on l'envisage sous deux aspects différents, c'est-à-dire si on l'oppose à elle-même par une distinction logique. Et c'est, comme nous l'avons fait remarquer, ce que faisaient les Pythagoriciens : après avoir contemplé les

nombres dans leurs spéculations mathématiques, et les essences sensibles dans l'observation de la nature, ils crurent avoir remarqué assez de rapports de ressemblance entre les uns et les autres, pour pouvoir conclure que c'étaient deux aspects différents du même objet.

τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων — les choses mathématiques — 987 b 15.

Cette construction équivaut à τὰ μαθηματικὰ πράγματα.

Nous avons déjà vu que Platon admettait, en dehors des choses sensibles l'existence indépendante des idées, par exemple, en dehors de la multitude des hommes, il croyait à l'existence de l'homme en soi, concept personnifié. Aristote rapporte ici, qu'outre les idées, et outre les choses sensibles, Platon croyait à l'existence des « choses mathématiques », nouvelle classe d'êtres, intermédiaire entre les choses sensibles et les idées. La différence qu'Aristote signale entre ces choses mathématiques et d'une part les choses sensibles, d'autre part les idées, indique leur raison d'être dans le système de Platon. Platon ne pouvait se contenter, pour déterminer l'objet des sciences mathématiques, ni des choses sensibles (soumises au changement et à la destruction), ni des idées, dont chacune était unique dans sa définition. En mathématiques on considère souvent non seulement plusieurs quantités ou figures de même espèce, mais même des quantités et des figures égales. Il fallait donc encore proclamer l'existence de choses immuables, mais existant chacune en exemplaires multiples : ce sont les choses mathématiques. Elles sont intermédiaires entre les idées et les choses sensibles, parce qu'elles tiennent des unes et des autres : des idées par leur immuabilité, des choses sensibles par leur multiplicité dans une forme identique.

τἀκείνων στοιχεῖα — les éléments des idées — 987 b 19.

Les éléments des idées sont les éléments de tous les autres êtres. Aristote va dire tout de suite que les éléments des idées ce

sont, comme matière : le grand et le petit, comme forme : l'un. Voilà donc aussi les éléments de tous les êtres. Il importe cependant de remarquer ceci : c'est que les principes des idées ne sont pas tous les deux au même titre principes de toutes les autres choses. La forme des idées, savoir l'un, n'est le principe des autres êtres *qu'indirectement :* en tant que l'idée elle-même est la forme de ces êtres. Les choses sensibles n'ont donc pour forme la forme propre de l'idée c'est-à-dire l'un, qu'en tant que l'un est la forme de l'idée, forme immédiate, elle seule (l'idée), des êtres sensibles. Mais quant à la matière des idées, elle est aussi, et *directement*, la matière des êtres sensibles. C'est ce qui résulte manifestement du texte que nous trouverons plus bas 988 a 11-12-13-14.

τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν — le grand et le petit — 987 b 20.

C'est la formule sous laquelle Platon désigne la matière première. Elle exprime la coexistence virtuelle des contraires, c'est-à-dire l'indétermination, propre à la matière première. Si, pour désigner ce caractère de la matière première, et, par ce caractère, cette matière elle-même, Platon a choisi de préférence deux contraires quantitatifs, cela est dû sans doute à son pythagorisme. Pour Platon aussi, comme nous allons le voir, l'être véritable est nombre.

ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἕν — et comme forme l'un — 987 b 21.

Cet un, forme des idées, c'est l'unité transcendentale permutable avec l'être : « Tout être est un, tout être existe dès le moment et aussi longtemps qu'il est un. Que son indivision intrinsèque, c'est-à-dire son unité, disparaisse, et il cesse d'être : donc l'être c'est l'un. D'autre part, qu'est ce que la matière, si ce n'est un certain non être; que sera donc l'être ou l'un, si ce n'est la forme? Donc l'un est la forme. » — Voilà comment paraissent avoir raisonné les Platoniciens. S'ils ont donné au transcendental *un* le pas sur le

transcendental *être*, il faut évidemment l'attribuer à la tendance pythagoricienne de leur doctrine : l'un étant le principe des nombres, et les idées étant, comme nous l'avons dit, des nombres. — « Unitas enim, dit saint Thomas, diversas numerorum species constituit per additionem et subtractionem » (Lectio X).

Au surplus, lorsqu'Aristote parle des Platoniciens, il oppose aussi souvent au μέγα καὶ μικρόν, le τὸ ὄν que le τὸ ἕν, ou il y oppose conjointement comme une et même chose le τὸ ὄν et le τὸ ἕν (Cf. *Meta* N. 2, 1089 b 4-6 — K. 2, 1060 b 6-9 — B. 5, 998 b 9-11).

τοὺς ἀριθμούς — dont il faisait des nombres — 987 b 22.

Nous faisons de τοὺς ἀριθμούς une apposition de τὰ εἴδη, et nous croyons, à la suite de Simplicius, que les idées de Platon sont nombres « ἀριθμοὶ γὰρ καὶ αἱ ἰδέαι » (Simpl. *Phys.* 503, 18, D). — Ce n'était là qu'une transposition de la théorie Pythagoricienne. Comme les êtres sont nombres dans la doctrine de Pythagore, de même les êtres que Platon considérait seuls comme êtres véritables, savoir les idées, seront nombres.

La théorie des idées est manifestement le résultat d'un effort tendant à arracher la science à sa condition empirique, et à l'établir dans l'à priori. Mais il ne pouvait pas échapper longtemps à Platon, que la simple substantiation des concepts ne suffisait guère à cet effet : en fin de compte toutes les définitions des idées elles-mêmes ne se fondaient-elles pas sur les considérations de l'expérience ? Les aspirations du système n'étaient donc pas satisfaites. — Platon a sans doute pensé que seul le mathématisme Pythagoricien pouvait remédier à cette insuffisance. Lorsque, après avoir séparé les essences, et les avoir mises aussi loin que possible de la réalité changeante, Platon eut ensuite songé à appliquer aux idées l'analyse mathématique que les Pythagoriciens appliquaient aux êtres de la nature, il pouvait lui sembler qu'il avait enfin élevé la science à l'intelligibilité pure, à l'à priori pur vers lequel il tendait. A cet égard, aucune autre

analyse n'était, autant que l'analyse mathématique, propre à donner l'illusion.

οὐσίαν εἶναι — est substance — 987 b 22.

Pour Platon comme pour les Pythagoriciens, *l'un* était substance ; seulement, au sens des Pythagoriciens, l'un et les nombres étaient immanents, ou, mieux encore, identiques aux êtres sensibles. Au contraire, Platon faisait de l'un et des nombres des substances absolument séparées. C'est aussi pourquoi Aristote emploie l'expression « παραπλησίως : de semblable manière ». Il indique ainsi que l'opinion de Platon et des Pythagoriciens sur le point envisagé n'était pas absolument la même.

Mais abstraction faite de cette différence, Platon, aussi bien que les Pythagoriciens, disait que l'un est substance et non pas accident ou attribut de quelque autre chose : ἕν οὐσίαν εἶναι καὶ μὴ ἕτερόν γέ τι ὂν λέγεσθαι ἕν : l'un de Platon, aussi bien que celui de Pythagore n'est pas quelque chose qui, tout en étant autre chose que l'un, c'est-à-dire tout en ayant pour substance autre chose que l'unité, serait seulement dit un, c'est-à-dire aurait seulement l'unité comme attribut, comme accident : τὸ ἕν, dit Alexandre, οὐσίαν ἔλεγεν εἶναι, οὐκ ἄλλο τι ὄν κατὰ τὸ ὑποκείμενον, ἔπειτα τὸ ἕν εἶναι πεπονθός (*Hayd.*, 53, 18 sqq.).

Aristote oppose sous cette forme le point de vue Pythagoricien et Platonicien à sa propre manière de voir. Selon Aristote — et il serait difficile de défendre l'opinion contraire —, l'un n'est qu'une propriété transcendentale (πάθος) des êtres, et les nombres ne sont que l'expression de leur quantité, accident premier des choses.

αἰτίους εἶναι τοῖς ἄλλοις της οὐσίας — sont pour les autres choses cause de leur essence — 987 b 24-25.

Les nombres de Platon sont cause de l'essence ou de la forme des autres êtres, sans être immanents à ces choses, auxquelles ils

ne donnent la forme que par « participation ». Les nombres des Pythagoriciens sont l'essence ou la forme immanente des choses sensibles, et non seulement leur forme, mais aussi leur matière, et par conséquent toute leur substance.

δυάδα ποιῆσαι — de l'avoir fait duade — 987 b 26.

Les Pythagoriciens faisaient la matière première unique : Tò ἄπειρον : l'infini ou l'impair. Platon la faisait double, duade : le grand et le petit.

μεταξὺ τούτων — entre les uns et les autres — 987 b 29.

μεταξὺ τῶν αἰσθητων καὶ τῶν ἰδεῶν : entre les choses sensibles et les idées (Alex., *Hayd.*, 54, 18). Mais Aristote désigne dans tout notre passage les idées sous le nom de nombres ; et il est naturel qu'il les envisage ici sous cet aspect, étant donné qu'il rapproche la théorie de Platon de celle de Pythagore.

διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἐγένετο σκέψιν — c'est là un résultat de ses études sur les définitions — 987 b 31-32.

La dialectique, telle que la pratiquait Socrate, consistait à amener un interlocuteur à dégager des définitions, des concepts. Or, comme nous l'avons dit plus haut, la considération des concepts, avec les caractères qu'on y reconnaît : nécessité, immuabilité, avait amené Platon, imbu d'autre part des théories d'Héraclite, à créer ces êtres séparés que sont les idées.

διὰ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς — parce qu'à ses yeux les nombres — 987 b 33-34.

Les Pythagoriciens assimilaient la matière première au nombre pair — nous avons vu déjà pour quelle raison — de plus, selon le procédé qui leur était familier, et qui consistait à identifier

toute une espèce de nombres au premier nombre qui se trouvait compris dans cette espèce, ils avaient identifié le nombre pair à la duade, c'est-à-dire au nombre deux, et ils avaient enfin conclu que la matière première c'est le nombre deux; aussi appelaient-ils quelquefois la matière première : la duade, la duade indéterminée. — Par conséquent, en dernière analyse, l'identité de la duade et de la matière première, était déduite par les Pythagoriciens de ce que l'infini leur paraissait un caractère commun appartenant à la fois à la duade (par la divisibilité illimitée du pair cf. ad 986 a 17-18) et à la matière première.

D'après ce qu'Aristote nous dit ici, Platon s'y prenait encore d'une autre manière pour assimiler la matière à la duade. Platon, lui, envisagea le rôle de la matière première dans la génération des choses. Il lui semblait que ce rôle pouvait être comparé à celui d'une substance molle, dans laquelle le modeleur imprime la figure qu'il veut, et dont il peut tirer toutes les formes. Or, d'après Platon, le nombre deux remplit le même office dans la formation des nombres « parce que tous les nombres, dit Aristote, à l'exception des nombres premiers, se tirent facilement de la duade ».

On a interprété cette dernière proposition de plusieurs façons : selon les uns, la pensée de Platon était que la plupart des nombres sont le produit direct de *deux* nombres, employés comme facteurs de multiplication; selon d'autres, sa pensée était que les nombres (du moins une espèce d'entre eux) sont engendrés par la multiplication du nombre *deux* par un autre nombre.

L'interprétation de l'expression « à l'exception des nombres premiers » varie selon qu'on adopte l'une ou l'autre de ces explications.

Si l'on adopte la première, il est clair que les nombres premiers dont il s'agit ici, ce sont ceux qu'on appelle premiers dans le langage ordinaire, car ce sont ces nombres là qui ne sont le produit d'aucune multiplication : du moins la multiplication ne les a engendrés que partiellement, et moyennant une addition ultérieure; ils ne sont donc pas directement, simplement, aisément (εὐφυῶς), donnés par la multiplication. Ainsi $13 = 3 \times 4 + 1$.

Si l'on adopte la seconde explication, les nombres premiers désignent les nombres impairs; ce sont, en effet, les nombres impairs qui ne s'obtiennent pas directement au moyen de la multiplication du nombre deux par un autre nombre, par exemple : $7 = 2 \times 3 + 1$.

Alexandre préfère la deuxième explication avec la conséquence qu'elle implique pour l'interprétation de l'expression « nombres premiers » (cf. *Hayd.*, 37, 12 sqq.). Et la plupart des commentateurs ont suivi Alexandre. D'après eux, le texte, qui portait originairement περιττῶν (impairs), aurait été corrompu, ou bien Aristote lui-même aurait écrit πρώτων, par inadvertance, au lieu de περιττῶν, ou enfin Aristote aurait sciemment nommé premiers les nombres impairs pour des raisons que la tradition ne nous aurait pas transmises.

Nous nous rallions aussi le plus volontiers à l'interprétation d'Alexandre. Nous rejetons en tout cas absolument l'interprétation de Trendelenburg, selon laquelle les nombres premiers désigneraient ici les nombres idéaux, les idées. (Cf. Trendelenburg, *Platonis de ideis et numeris doctrina*, pp. 78 et s.)

Ajoutons seulement que, d'après notre texte, Platon ne s'est pas contenté, comme les Pythagoriciens, d'assimiler la matière première au nombre deux, il a voulu de plus imprimer effectivement le caractère de la dualité à la formule dont il se servait pour déterminer la nature de la matière première. Car, tandis que les Pythagoriciens disaient que la matière première c'est l'infini : τὸ ἄπειρον, comme si elle était intrinsèquement une, Platon l'appelle « le grand et le petit » la composant ainsi effectivement de deux éléments, à la manière du nombre deux lui-même, composé de deux unités.

καίτοι συμβαίνει γ' ἐναντίως — et cependant c'est le contraire qui s'ensuit — 988 a 1.

Aristote objecte en passant à la raison de Platon, que cette raison ne devait pas le déterminer à faire duade la matière

première : puisque, ce qui, comme la duade, engendre successivement plusieurs êtres en restant toujours lui-même, est bien plutôt analogue à la forme qu'à la matière. Et il le prouve d'abord directement en faisant remarquer que d'une même matière on ne peut tirer qu'une seule table, tandis qu'une même forme appliquée successivement par une cause efficiente, ou, ce qui revient au même, un seul homme appliquant successivement la même forme, qui réside en son âme, peut produire plusieurs êtres, par exemple plusieurs tables. Aristote justifie aussi son objection d'une manière indirecte : forme et matière, dit-il, sont analogues respectivement au mâle et à la femelle. Cette analogie était d'ailleurs, comme nous l'avons vu, familière aux Pythagoriciens, et sans doute aussi à Platon. Or, encore une fois, dit Aristote, un seul mâle peut féconder plusieurs femelles, tandis que la femelle est définitivement fécondée par une seule saillie.

τὴν τοῦ εὖ — la cause du bien — 988 a 14.

C'est la cause finale conçue comme double : la cause du bien et la cause du mal, à la manière d'Empédocle. Aristote rappelle ici que Platon assignait la cause du bien à l'un, celle du mal à la duade, c'est-à-dire à la matière. Cela aussi est pythagoricien.

CHAPITRE VII.

ἢ πυρὸς μὲν πυκνότερον — ou quelque chose de plus compact que le feu — 988 a 30.

Cette doctrine est attribuée par les commentateurs Grecs à Anaximandre — (Cf. Alex. *Hayd.* 61, 21-22).

ἀκινησίας γὰρ — causes d'immobilité — 988 b 3.

Etant immuables et immobiles elles-mêmes, les idées sont plutôt des causes d'immuabilité et de repos que des causes de mouvement et de changement.

τρόπον μέν τινα — en une certaine manière — 988 b 7.

Ils reconnaissent que la fin (οὗ ἕνεκα) est une cause ; car la fin c'est le bien, et les philosophes anciens, comme Aristote va le dire, posent certaines de leurs causes, comme des causes *bonnes ;* mais, ajoute Aristote, si, dans ce sens, ils disent en une certaine manière, que la fin est une cause, ils ne le disent cependant pas ainsi, c'est-à-dire en la présentant *comme fin, comme cause finale,* ni ils ne le disent en s'exprimant d'une manière conforme à la nature de sa causalité : οὐδ' ὅνπερ [τρόπον] πέφυκεν [αἴτιον εἶναι] ; et en effet tandis que la causalité du bien est d'ordre final, ils la font d'ordre efficient. C'est ce qu'Aristote va faire remarquer. — οὐ μὴν ὡς τέλος, dit Alexandre, καὶ ὡς τούτου χάριν γιγνομένων τῶν ἄλλων, ὡς πέφυκεν εἶναι τὸ ἀγαθὸν αἴτιον, ἀλλ' ὡς ποιητικῷ αὐτῷ χρῶνται — (Alex. *Hayd.* 63, 6 sqq.).

τὴν τοιαύτην φύσιν — une nature de ce genre — 988 b 12.

Il faut certainement, malgré l'avis des commentateurs anciens et de la plupart des modernes, rapporter cette expression à la phrase : οἱ μὲν γὰρ νοῦν λέγοντες ἢ φιλίαν ὡς ἀγαθὸν μέν τι ταύτας τάς αἰτίας τιθέασιν, et par conséquent τὴν τοιαύτην φύσιν c'est ἀγαθόν τι. C'est l'interprétation de Robin (note 455, p. 509-510).

κατὰ συμβεβηκὸς — par accident — 988 b 15.

L'être bon (τἀγαθὸν) est une cause par lui-même, en vertu de son concept même, c'est-à-dire absolument, car *bien* signifie : *cause finale*. Mais par lui-même et en vertu de son concept l'être bon est cause finale seulement : il ne saurait être par sa nature propre, ni cause efficiente, ni cause matérielle, ni cause formelle, car comment le concept *bien* renfermerait-il en lui-même les concepts de ces trois dernières causes ?

Toutefois, l'être bon peut être prédicat ou accident d'une autre cause, par exemple de la cause efficiente ; ainsi tel homme, cause efficiente de tel effet, peut être bon ; dans ce cas l'être bon est cause efficiente par accident, c'est-à-dire comme étant l'accident d'un sujet qui lui-même est cause efficiente : il se fait alors que l'être bon est cause efficiente, mais par accident, non en vertu de sa nature propre. Il peut de même être cause matérielle ou formelle, mais par accident seulement. Et ainsi, ceux qui font l'être bon cause efficiente, ou formelle, ou matérielle, l'ont fait cause par accident. C'est ce qu'a fait Platon qui donne comme cause formelle des idées l'être ou l'un, car il dit que l'être ou l'un est le bien ; c'est ce qu'ont fait aussi les philosophes qui ont posé comme causes efficientes l'amitié ou l'intelligence, car ils conçoivent l'une et l'autre comme des choses bonnes. Tous ces philosophes ont donc dit que le bien est une cause, mais ayant indiqué sa causalité accidentelle, non sa causalité absolue, on peut dire qu'ils ont attribué la causalité au bien, mais par accident, non absolument — et c'est ce que dit ici Aristote.

πρὸς δὲ τούτοις — en outre — 988 b 18.

Si l'on veut considérer la phrase précédente on verra que l'expression οὕτως ἅπασαι peut être développée ainsi : qu'il faut rechercher ou bien *toutes les causes, comme nous les avons déterminées quant à leur nombre et à leur nature.*

τρόπον signifie sorte. — Ce mot est employé fréquemment dans ce sens par Aristote. Cf. notamment le passage *Meta.* B. 2, 996 b 5, où Aristote discute précisément le problème qu'il indique ici. — Il faut remarquer que la construction de τρόπον à l'accusatif forme anacoluthe. Elle ne serait régulière que si Aristote avait mis comme premier membre de phrase : ὅτι ζητητέον τὰς ἀρχὰς ἢ οὕτως ἅπασας.

Ainsi donc, Aristote fait observer qu'il est maintenant clair qu'en métaphysique il s'agit ou bien de rechercher les quatre espèces de causes, toutes les quatre, ou une seule d'entre elles. Par cette disjonction incomplète il faut évidemment entendre : ou toutes les causes (qui sont quatre), ou bien trois d'entre elles, ou deux, ou une.

Aristote conclut donc de ce qui précède que, comme dit Alexandre, « de toutes manières l'espèce de cause qu'il s'agit de chercher (ὁ ζητούμενος τῶν αἰτίων τρόπος) se trouve parmi les quatre causes mentionnées par Aristote, et qu'elle ne saurait être en dehors de ces causes-là, puisque (comme on vient de le constater) il n'y a point d'autre espèce de cause que ces quatre là » (*Hayd.* 64, 8 sqq.).

Quant à la disjonction elle-même formulée par Aristote, il n'est pas besoin de la justifier : il va de soi que chaque science n'a pas pour objet les quatre espèces de causes, toutes les quatre. La géométrie, par exemple, n'envisage que la cause formelle des objets qu'elle considère, puisque ces objets sont sans matière, sans mouvement, et par conséquent sans cause de mouvement et sans fin. C'est d'ailleurs ce que fait observer Aristote au passage Meta. 996 a 29.

καὶ πῶς ἔχει — et les envisage — 988 b 20.

On traduit généralement avec Bessarion : et quomodo de principiis se res habeat. — C'est interpréter comme si Aristote annonçait ici qu'il va traiter objectivement la question des principes, ce qui reviendrait à dire qu'il va entrer dans le cœur de son sujet. Ce n'est pas là la pensée d'Aristote : il annonce seulement qu'il va faire la critique des systèmes dont il vient de parler ; et c'est effectivement cela qu'il fait dans les passages qui suivent. Nous préférons donc prendre ἔχει dans le sens personnel ayant le même sujet que εἴρηκε. Quant au sens que nous donnons à l'expression ἔχειν περὶ τίνος Cf. *Rhet.* A. 4, 1360 a 38.

Ce sont les mots « περὶ αὐτων » que nous avons traduits par « à l'égard de ces philosophes ».

CHAPITRE VIII.

ἕν τε τὸ πᾶν — l'univers un — 988 b 22.

L'expression καὶ μίαν τινὰ φύσιν ὡς ὕλην sert à déterminer quels philosophes Aristote entend viser par les mots ὅσοι ἕν τε τὸ πᾶν (τιθέασι). Car les Éléates, eux aussi, disent que l'univers est un, et ce n'est pas d'eux qu'Aristote va parler. Il va parler des premiers physiologues, qui disent que l'univers est un, mais en ce sens seulement qu'ils supposent une seule nature comme matière, c'est-à-dire une matière première d'une seule espèce.

τὸ τῆς κινήσεως αἴτιον — la cause du mouvement — 988 b 27-28.

Car ils n'indiquent pas la cause efficiente.

τὴν οὐσίαν μηδενὸς αἰτίαν — pour cause à aucune chose l'essence — 988 b 28.

Avec saint Thomas (Lectio XII) nous rapportons μηδενὸς à αἰτίαν, non à οὐσίαν. — τιθέναι dépend évidemment d'une expression comme ἁμάρτημά ἐστι qu'il faut sous-entendre, et qui se trouve contenue dans ces mots de plus haut : πολλαχῶς ἁμαρτάνουσι.

καὶ πρὸς τούτοις τὸ ῥᾳδίως — outre cela on peut leur reprocher de prendre à la légère — 988 b 29.

Voici quelle est, à notre avis, la suite des idées.

Aristote reproche aux physiologues d'avoir choisi à la légère, parmi les quatre corps dits simples, le principe premier, sans avoir égard à la manière dont ces quatre corps viennent les uns des autres. Et Aristote s'explique en disant que ces quatre corps proviennent les uns des autres soit par réunion, soit par séparation : les plus denses viennent des plus subtils par réunion, les plus subtils viennent des plus denses par séparation. Or cela (τοῦτο δὲ), dit Aristote, c'est-à-dire la génération mutuelle des éléments soit par réunion, soit par séparation, importe beaucoup pour résoudre la question de savoir comment il faut déterminer la priorité entre les différents éléments, et d'une manière générale d'ailleurs, entre tous les corps.

Aristote prouve donc comme suit que la considération de la génération mutuelle des éléments doit fournir le criterium pour fixer la priorité des uns à l'égard des autres, et que les physiologues n'ont pas su appliquer logiquement ce criterium.

I. Arrêtons-nous à un premier point de vue : τῇ μὲν.

Le point de vue auquel Aristote va d'abord se placer consiste à envisager la priorité de production. Dans ce point de vue, chercher ce qui est premier, c'est chercher ce qui est *élémentaire*, c'est-à-dire ce dont les autres choses proviennent dans la succession d'apparition des êtres. — Aristote s'étant placé à ce point de vue, détermine donc ce qui d'après lui est le plus élémentaire : or, selon les idées d'Aristote, le composé est élément par rapport aux composants parce que les composants proviennent du composé par voie de dissolution; toutefois le nom d'élément lui paraît convenir davantage aux composants eux-mêmes par rapport au composé : ils lui semblent plus absolument premiers dans la succession d'apparition des êtres (cf. *De Gen. et Corr.*, A, 1 in fine). C'est que, comme il le dit en sa Métaphysique (989 b. 1), il faut, en dernière analyse, que les parties d'un composé aient existé avant le composé.

Ce qui est le plus élémentaire, dit donc Aristote, c'est ce dont les autres choses proviennent par voie de réunion.

Et il ajoute : or, ce dont les autres choses proviennent par voie de réunion doit être le corps le plus subtil.

Aristote, après avoir remarqué en passant que, s'il en est ainsi, les philosophes partisans du feu comme principe ont, à ce premier point de vue, raisonné le mieux (le feu étant le plus subtil des quatre corps simples) — démontre d'abord que le criterium qu'il vient d'indiquer pour déterminer la priorité au point de vue de la production, est bien le véritable, et il le fait en invoquant le témoignage des physiologues eux-mêmes. Même les autres physiologues, dit-il, c'est-à-dire ceux qui n'ont pas pris le feu pour premier principe, ont reconnu que l'élément premier des corps devait être le plus subtil. En effet, laissons de côté les tout premiers sages, comme Hésiode que nous mentionnerons dans un instant, car nous ne parlons maintenant que des philosophes postérieurs (τῶν ὕστερον), c'est-à-dire des physiologues; or, aucun de ces philosophes postérieurs qui ont dit que l'univers est un (car nous ne parlons pas non plus ici de ceux qui ont admis plusieurs éléments premiers à la fois) — aucun de ces philosophes n'a pris la terre pour principe : et à quoi cela tiendrait-il si ce n'est à ceci : que la terre est trop épaisse? Au lieu de prendre la terre pour principe, ils ont pris les uns le feu, les autres l'eau, les autres l'air. Qu'on n'aille pas dire qu'ils ont agi ainsi pour se conformer à l'opinion courante, puisqu'au contraire la plupart des hommes prennent la terre pour principe, car ils disent que tout est terre. Hésiode lui-même dit que la terre a paru avant tous les autres corps : tant cette opinion est antique et populaire.

Pour démontrer ensuite que les physiologues, si l'on se place au point de vue envisagé, se sont mépris, il suffit à Aristote, après les considérations qui précèdent, de faire remarquer qu'on se trompait donc nécessairement en indiquant comme élément soit l'air, soit l'eau, soit la substance plus dense que l'air et plus subtile que l'eau dont quelques-uns avaient parlé. Car, comme il a été dit, le feu est plus subtil qu'aucune de ces matières-là.

II. Aristote se place ensuite au point de vue où on envisage non plus la priorité de production, mais la priorité par nature, c'est-à-dire la priorité de l'acte sur la puissance, du parfait sur l'imparfait.

A ce point de vue aussi c'est la génération mutuelle des éléments par réunion ou par séparation qui déterminera la priorité, et elle déterminera cette priorité dans l'ordre inverse de celui qui avait été fixé au point de vue précédent. Car, comme le dit Aristote, ce qui est postérieur au point de vue de la production est antérieur par nature, et ce qui est concentré et condensé est, comme on l'a dit plus haut, postérieur au point de vue de la production. — Dans ce point de vue donc, la priorité appartiendra évidemment à la terre sur les autres corps simples, car elle est la plus épaisse. Et il est clair que si l'on se place au point de vue envisagé ici, les physiologues ne se sont pas trompés moins gravement, puisqu'aucun d'eux n'a donné la priorité à la terre.

Il importe de faire remarquer que dans notre passage, les mots « réunion et séparation » équivalent respectivement aux termes « condensation et raréfaction », c'est-à-dire réunion et séparation de parties homogènes. Car l'élément premier étant conçu comme unique dans les théories examinées ici par Aristote, on ne voit pas comment les autres corps en dériveraient par un mélange ou une composition hétérogène. Avec quoi l'élément premier se serait-il mélangé s'il était seul? D'ailleurs, ce n'est que si l'on entend séparation dans le sens de raréfaction que l'affirmation d'Aristote se conçoit, savoir que le corps dont les autres proviennent par voie de réunion est nécessairement le corps le plus subtil.

γιγνόμενά τε γὰρ — naître les uns des autres — 989 a 22.

C'est la première difficulté propre au système d'Empédocle. Saint Thomas la présente sous la forme syllogistique : prima principia non generantur ex invicem, eo quod principia semper opportet manere, ut dictum est primo physicorum. Sed ad sensum videmus quod quatuor elementa ex invicem generantur, unde et de eorum generatione in scientia naturali determinatur. Ergo inconvenienter posuit quatuor elementa prima rerum principia. (Lectio XII.)

καὶ περὶ τῆς — et relativement à la cause des choses en mouvement — 989 a 25.

C'est le second ordre d'objections qu'on peut faire spécialement au système d'Empédocle. Aristote a dit au passage 985 b 22 sqq. ce qu'il reproche surtout à Empédocle à ce point de vue.

ὅλως τ' ἀλλοίωσιν — et de toute façon le changement — 989 a 26-27.

C'est la troisième difficulté qu'Aristote oppose au système d'Empédocle. Ce système supprime la possibilité du changement, faute d'une même matière première sujet des contraires. Dans ce système, il est impossible, dit Aristote, que le froid succède au chaud et le chaud au froid, car il faut pour que cela soit possible, que quelque chose d'identique à lui-même à travers ces changements supporte cette succession des accidents contraires, ou du moins supporte comme sujet dernier les changements de feu en eau et d'eau en feu, lesquels feu et eau sont respectivement donnés par Empédocle comme sujets immédiats à ces accidents contraires de chaud et froid. Or, dit Aristote, Empédocle ne dit rien de pareil : il n'indique pas un sujet dernier remplissant ce rôle.

δύο λέγειν στοιχεῖα — qu'il parle de deux éléments — 989 a 31.

Aristote veut démontrer que si l'on analysait de près la pensée d'Anaxagore, on pourrait admettre que ce philosophe a entrevu deux éléments, c'est-à-dire la forme et la matière. Parmi les quatre causes Aristote désigne de préférence sous le nom de στοιχεῖα, éléments, les causes constitutives de l'être, savoir la forme et la matière.

μεμῖχθαι τὴν ἀρχὴν — qu'à l'origine toutes choses ont été mêlées — 988 a 34.

Au commencement, dit Anaxagore, tout était mêlé, excepté l'intelligence, seule pure de tout mélange.

ἄμικτα δεῖν προϋπάρχειν — qu'il faut qu'elles aient été antérieurement non mêlées. — 989 b 1.

Impermixtum, dit saint Thomas, se habet ad permixtum sicut simplex ad compositum : sed simplicia prœexistunt compositis, et non e converso : ergo impermixta opportet prœexistere mixtis, cujus contrarium Anaxagoras dicebat (Lectio XII).

τῷ τυχόντι — à n'importe quelle autre chose — 989 b 2.

Car, dit Alexandre, comment mélanger la ligne et le blanc, ou le blanc et le musical ? (*Hayd.* 68, 19-20)

Saint Thomas dit avec plus de profondeur : non quodlibet natum est misceri cuilibet in corporibus ; sed illa sola nata sunt ad invicem misceri, quœ nata sunt ad invicem transire per aliquam alterationem, eo quod mixtio est miscibilium alteratorum unio (Lectio XII).

ὅτι τὰ πάθη — parce qu'ainsi les modalités — 989 b 3.

Si, dit Aristote, les accidents sont mêlés aux substances, (et c'est ce qu'Anaxagore affirme, puisqu'il dit que *toutes choses* ont été mêlées les unes aux autres) il faudra dire que les accidents peuvent être séparés des substances et exister par soi : car les choses qui peuvent être mélangées entre elles peuvent aussi être séparées les unes des autres. Or il est absurde de concevoir que les accidents existent par soi.

εἶχε γὰρ ἄν τι — car autrement elle eût eu une de ces couleurs-là — 989 b 9.

« Si tout était mélangé, dit Aristote, rien ne pouvait être affirmé de ce mélange, par exemple aucune couleur particulière n'en

pouvait être affirmée, ni blanc, ni noir, ni brun, etc., et par conséquent ce mélange était incolore : autrement il faudrait dire qu'il avait une couleur déterminée comme celles que nous venons de nommer, ce qui est impossible puisqu'on affirme que *tout* est mêlé, et par conséquent aussi la couleur qu'on supposerait être celle du mélange. »

Il est clair que, comme dit saint Thomas : « ipsum mixtum non habet actu aliquid eorum quæ in ejus commixtionem conveniunt, sed potentia tantum », et par exemple, si deux couleurs sont mélangées, il est impossible que le résultat de ce mélange ce soit une seule de ces deux couleurs.

Mais, pourrait-on dire, si le mélange entier n'est en acte aucune de ses parties constituantes, il ne s'ensuit nullement qu'il ne soit rien du tout en acte : un mélange a un acte propre, différent de l'acte de chacune de ses parties. Dès lors le raisonnement d'Aristote ne serait pas concluant.

On peut répondre qu'Anaxagore faisait sans doute entrer comme parties au mélange universel, tous les possibles, si bien qu'il n'en restât aucun pour être l'acte du mélange. Nous n'avons pas à examiner si sa doctrine ainsi entendue n'impliquait pas contradiction ; nous remarquons seulement que, vu l'argumentation d'Aristote, telle doit avoir été la conception d'Anaxagore.

τῶν γὰρ ἐν μέρει — une des formes particulières — 989 b 12.

Pour être une essence quelconque, le mélange devrait être une (τι) des essences particulières (τῶν ἐν μέρει). Il serait en effet absurde, pour échapper au raisonnement d'Aristote, d'attribuer en acte une essence *générale* au mélange, car « général » et « en acte » est contradictoire. Or, ajoute Aristote, il est impossible que le mélange soit une essence particulière : τοῦτο δ'ἀδύνατον.

ἤδη γὰρ ἂν ἀπεκέκριτο — car ce serait supposer que cette forme est séparée — 989 b 14.

Car si le mélange était en acte une des formes ou essences particulières (lesquelles, nous l'avons dit, sont toutes parties au mélange) une de ces essences serait donc en acte ; or cela suppose qu'elle ne soit pas partie au mélange, mais séparée de tout mélange. Il y a donc contradiction.

τό τε ἕν — d'abord l'un — 989 b 17.

L'un, c'est-à-dire la forme : car « l'un » était le nom que les Platoniciens donnaient à la forme des idées. Ce qui pourrait faire conclure qu'Anaxagore a entrevu ce genre de cause, c'est que, comme Aristote le dit ici, l'unité est, par son concept même, simple et pure de toute composition ou mélange, caractères qu'Anaxagore attribuait précisément à l'Intelligence, dont il fait son principe.

καὶ θάτερον — et puis : l'autre — 989 b 17.

L'autre, c'est-à-dire la matière première. Les Platoniciens désignaient la matière première sous le nom de « l'autre » parce que, d'après eux, la matière première est un certain non-être, et que la notion d'altérité contient elle aussi la notion du non-être : du non-être relatif. Cf. Robin, note 261, p. 660.

οἷον τίθεμεν τὸ ἀόριστον — savoir l'indéterminé que nous — 989 b 17-18.

Lorsqu'Aristote expose les opinions des Platoniciens, il s'exprime à la première personne du pluriel. Cf. 990 b 9.

καὶ τοῖς νῦν φαινομένοις μᾶλλον — et se rapproche davantage des opinions actuelles — 989 b 20-21.

Nous conservons cette leçon qui est celle des manuscrits. Brandis et Bonitz suppriment la particule νῦν en se basant sur

l'autorité d'Alexandre. Mais à notre avis, en suivant le texte d'Alexandre, on ne sait pas donner une explication satisfaisante de l'expression τοῖς φαινομένοις.

Bonitz avait dit, à propos du passage 988 a 5 : « verbo φαίνεται sœpe *externa sensuum evidentia* comparatur cum ratiocinationibus. » C'est ce qu'il rappelle en commentant notre texte, et il dit : « τὰ φαινόμενα eo accipienda erunt sensu, de quo expositum est ad 6, 988 a 5, ut hoc dixisse videatur Aristoteles : id quod voluit Anaxagoras, propius accedit et ad posteriorum philosophorum doctrinam *et ad sensuum evidentiam*. » Mais il ne nous semble pas admissible qu'Aristote ait pu vouloir dire qu'en vertu de l'évidence des perceptions sensibles, la théorie Platonicienne de la forme et de la matière, représentées sous les noms de « l'un » et de « l'autre », s'impose plus que la théorie du mélange primordial, ou même que n'importe quelle autre théorie ! On n'imagine pas de sujet où le rôle des sens pour faire distinguer la vérité soit plus limité.

Dans la leçon que nous suivons, il faut interpréter τοῖς φαινομένοις, comme le fait Schwegler qui traduit : *die jetzigen Ansichten*. Les expressions φαινόμενος, τὰ φαινόμενα ont, en effet, chez Aristote, fréquemment le même sens que δοκῶν, τὰ δοκοῦντα. Cf. Ind. Arist. verbo φαίνειν.

— μᾶλλον gouverne παραπλήσιον sous-entendu, et ce comparatif a pour régime ὧν λέγειν δοκεῖ : quam quœ Anaxagoras dicere videtur, également sous-entendu (Cf. Alex. *Hayd.* 70, 8-9).

ἐκτοποτέροις — plus éloignés — 989 b 30.

Nous entendons le mot ἔκτοπος dans son sens littéral : éloigné. Les Pythagoriciens cherchaient leurs principes plus loin que les physiologues. Ceux-ci prenaient leurs principes dans ce qui tombait immédiatement sous les sens, comme l'eau, le feu etc. Au contraire les principes des Pythagoriciens étaient le résultat de l'abstraction. Aristote fait cette observation à l'honneur des Pythagoriciens, car les principes les plus éloignés des sens, les plus abstraits, peuvent seuls être des principes universels.

τὰ μαθηματικὰ τῶν ὄντων — les êtres mathématiques — 989 b 32.

Entia mathematica, tournure familière à Aristote. Cf. 987 b 15.

τὸν οὐρανόν — l'univers — 989 b 34.

Littéralement : le ciel. — Les Pythagoriciens désignaient par ce mot non seulement le ciel proprement dit, mais aussi, dans un sens plus général : l'univers.

ἐκ τίνος μέντοι — et pourtant, de quelle manière — 990 a 8.

Aristote vient de dire que, quoique les principes des Pythagoriciens leur eussent permis de s'élever au-dessus du monde sensible, ils dépensaient néanmoins ces principes à expliquer seulement la nature. Et pourtant, ajoute-t-il, ces principes ne sauraient expliquer le mouvement, et ils ne sont par conséquent pas du tout propres à expliquer la nature. La particule *pourtant* (μέντοι) oppose donc l'idée qu'elle introduit à tout le développement qui précède. Si l'on ne tenait compte que de la phrase immédiatement antérieure, et surtout de la finale de cette phrase : καὶ μᾶλλον... ἁρμοττούσας, la particule μέντοι ne serait pas explicable, et on s'attendrait plutôt à ce qu'Aristote eût mis γὰρ.

ἔτι δὲ εἴτε δοίη — De plus, quand même on leur accorderait — 990 a 12.

La suite des idées exposées dans ce passage nous paraît être celle-ci :

Aristote vient de faire remarquer que les principes des Pythagoriciens ne permettent pas d'expliquer le mouvement. Il insinue ensuite qu'ils ne suffisent pas pour expliquer l'étendue : accordons cependant, dit-il, que l'étendue puisse être tirée de ces principes, il est du moins certain qu'on n'en peut pas tirer l'explication de la légèreté et de la pesanteur. — Mais comme on pourrait dire que

cette dernière objection n'est pas légitime, et prétendre que les Pythagoriciens ne veulent expliquer que les êtres mathématiques, Aristote va au-devant de cette difficulté, en faisant remarquer que, d'après ce que supposent et disent les Pythagoriciens, ils entendent parler aussi bien des êtres sensibles, doués de légèreté et de pesanteur, comme le feu et la terre, que des êtres mathématiques doués seulement d'étendue. Cela étant, Aristote passe immédiatement à la conclusion de ce qu'il vient de dire, savoir que les Pythagoriciens n'expliquent pas la pesanteur et la légèreté, qualités propres des choses sensibles : à mon avis, conclut-il, les Pythagoriciens, contrairement à ce qu'ils prétendent, ne disent somme toute absolument rien du feu, ou de la terre, ou des autres choses sensibles, puisqu'ils ne disent rien des qualités qui leur sont propres.

Notre interprétation de la phrase διὸ περὶ πυρὸς κ. τ. λ. est conforme à celle d'Alexandre : « Si, dit-il, les Pythagoriciens ne rendent pas compte des qualités propres aux choses physiques, qualités par lesquelles précisément ce sont des choses physiques (ces qualités ce sont : pesanteur, légèreté, chaleur, froid, humidité, sécheresse), il s'ensuit qu'ils ne parlent point des choses physiques, desquelles ils voulaient et se proposaient de parler » (*Hayd.* 75, 4 sqq.).

Le texte entier que nous venons de commenter, est expliqué par les anciens comme si Aristote avait écrit : οὐδὲν μᾶλλον περὶ τῶν αἰσθητῶν λέγουσι σωμάτων ἢ περὶ τῶν μαθηματικῶν; mais, comme nous croyons l'avoir démontré, cette inversion n'est pas nécessaire pour expliquer notre passage. Aussi bien, avec cette inversion, l'interprétation offre des difficultés nouvelles.

On aura remarqué qu'Aristote dit *corps sensibles* et *corps mathématiques*, au lieu de *choses* sensibles et de *choses* mathématiques. C'est que les Pythagoriciens identifiaient la corporéité à la présence des trois dimensions ; la figure à trois dimensions voilà, d'après eux, ce que c'était que le corps. Le corps mathématique dont parle Aristote, c'est donc la figure à trois dimensions, le corps sensible c'est le corps véritable.

ἔτι δὲ πῶς ... τούτους δὲ αἰσθητους — Ensuite comment faut-il ... des nombres sensibles — 990 a 18-32.

Nous ne pourrions songer à discuter les interprétations si diverses qui ont eté données de ce passage difficile. Elles ont d'ailleurs presque toutes le défaut capital de nécessiter des modifications plus ou moins graves du texte. Nous allons essayer de l'expliquer tel qu'il est

I. ἔτι δὲ πῶς ... συνέστηκεν ὁ κόσμος

Aristote indique clairement dans cette première partie de notre texte le sens général des observations qu'il va faire.

Comment, dit-il en substance, les Pythagoriciens peuvent-ils soutenir que les propriétés des nombres et les nombres soient les causes des êtres et des choses qui se passent dans le ciel, c'est-à-dire dans l'univers, eux qui disent d'autre part que ces êtres et ces choses (les êtres sensibles et les phénomènes) *sont* des nombres, et qu'il n'existe pas d'autres nombres en dehors de ces réalités sensibles ? — Et Alexandre, développant fidèlement la pensée d'Aristote, ajoute : car le causant et le causé (la cause et l'effet) doivent être distincts. Or, s'il n'y a d'autres nombres que les choses sensibles, il faudra bien — puisque les nombres sont les causes des choses sensibles — que celles-ci soient causes d'elles-mêmes, et ainsi la cause et l'effet, au lieu d'être distincts, seront une seule et même chose (*Hayd.* 75, 10-21, passim).

Et le commentateur grec continue en opposant aussitôt à la théorie des Pythagoriciens critiquée par Aristote, celle de Platon, quoique cette comparaison ne soit faite qu'à la fin de notre texte. Par raison de méthode nous suivrons Alexandre jusque-là : les données dont nous avons besoin pour pénétrer le sens exact de ce qui suit, seront ainsi heureusement complétées.

« Les Pythagoriciens, dit-il, nient qu'il y ait d'autres nombres en dehors des nombres que sont les choses sensibles. Platon ne faisait pas ainsi : il admettait d'une part le nombre idéal, (c'est-à-dire l'idée) — et c'est ce nombre qu'il regardait comme cause — d'autre part le nombre causé, immanent aux choses sensibles » (*Hayd.* 75, 18 sqq.).

II. ὅταν γὰρ ... ἢ παρὰ τοῦτον ἄλλος

Aristote explique ce qu'il vient de dire, en faisant parler les Pythagoriciens eux-mêmes. — Si l'on tient présentes à l'esprit les données que nous avons indiquées ci-dessus, on doit s'attendre à ce que les considérations Pythagoriciennes qu'Aristote va rapporter, servent à montrer que les Pythagoriciens ne concevaient point d'autres nombres en dehors des êtres sensibles, et — sous un aspect plus concret — qu'ils identifiaient les deux espèces de nombres que Platon avait soin de distinguer.

« Les Pythagoriciens disaient — ainsi s'exprime Aristote — qu'en tel endroit du ciel se trouve l'opinion et le moment favorable, en tel autre l'injustice et la séparation ou le mélange ».

Nous voici déjà avertis que *des abstractions* sont situées par les Pythagoriciens, comme des êtres corporels, en des parties déterminées de l'univers. Platon, lui aussi, objectivait les concepts abstraits, mais il ne les mettait pas dans l'espace où se trouvent les êtres sensibles. Cette première indication nous fait déjà entrevoir que les Pythagoriciens ne traçaient pas entre les abstractions objectivées et les réalités sensibles une démarcation si profonde que Platon.

Mais la preuve que donnaient les Pythagoriciens de leurs assertions sur le lieu occupé par chacune de ces abstractions montrera qu'ils semblaient identifier absolument les abstractions objectivées dont Platon fera les nombres idéaux, et les êtres sensibles dont Platon fera les nombres sensibles.

Car voici quelle était leur preuve — c'est la suite de notre texte.

Ils commençaient leur preuve en affirmant que chacune de ces choses, savoir : l'opinion, le moment favorable, etc. était un nombre, par exemple que le moment favorable était le nombre 7 (nous avons vu plus haut pour quelles raisons).

Et ils complétaient leur preuve, en montrant en cet endroit du ciel dont ils parlaient : κατὰ τοῦτον τὸν τόπον (celui où ils disaient qu'était située l'opinion, le moment favorable, ou telle autre abstraction objectivée) la présence (constatation de fait : συμβαίνει εἶναι) d'une certaine quantité de corps célestes réunis (πλῆθος τῶν

συνισταμένων μεγεθῶν) : les sept pleiades par exemple s'il s'agissait de montrer l'endroit où les Pythagoriciens plaçaient le moment favorable.

Et ils croyaient avoir démontré ainsi que l'abstraction objectivée dont ils parlaient se trouvait à l'endroit du ciel qu'il avaient désigné.

On le voit, leur raisonnement était bien celui-ci, en prenant toujours pour exemple « le moment favorable » :

Le moment favorable = le nombre sept,

Or le nombre sept (les Pleiades) est situé en tel endroit du ciel,

Donc le moment favorable est situé en cet endroit.

La base de l'argumentation réside manifestement dans l'identification de ces deux nombres sept, considérés, selon le point de vue Pythagoricien, comme des substances : le nombre sept prédicat à la majeure du syllogisme, et le nombre sept sujet à la mineure. — Sans cette identification en effet l'argument n'aurait pas de sens : le syllogisme aurait deux moyens termes.

Aristote a donc raison d'obliger les Pythagoriciens à reconnaître — et c'est ce qu'il fait, sous forme d'interrogation, dans la suite de notre texte — que ce nombre substantialisé qui nous est montré dans le ciel : οὗτος ἀριθμὸς ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ (c'est-à-dire chacun de ces groupes de corps célestes que les Pythagoriciens désignaient) était donc le même que le nombre qui, d'après eux, était la substance de chacune de ces choses, savoir : l'opinion, le moment favorable, etc. : ὁ αὐτός ὃν δεῖ λαβεῖν ὅτι τούτων ἕκαστόν ἐστιν — que par conséquent il n'y avait plus qu'un seul genre de nombres : les nombres sensibles, et non plus deux genres de nombres comme dans le système de Platon : des nombres idéaux (les abstractions objectivées) et les nombres sensibles (les astres et les autres choses sensibles et concrètes), les uns étant substantiellement identiques aux autres dans le système Pythagoricien.

Mais s'il en était ainsi, il est clair que l'assertion des Pythagoriciens, savoir que les nombres sont les causes des choses sensibles, était inintelligible : n'y ayant point d'autres nombres que les choses sensibles elles-mêmes.

III. ὁ μὲν γὰρ Πλάτων ... τούτους δὲ αἰσθητούς

Platon, lui, avait évité de donner lieu à pareille critique. Car quoique Platon défendît la même théorie que les Pythagoriciens, savoir que les êtres et les choses qui se passent dans le ciel (ταῦτα 990 a 31, cf. 990 a 20), et notamment les groupes d'astres qu'on y voit briller (cf. 990 a 26), sont des nombres, et que les causes de ces choses aussi sont des nombres, néanmoins, sur un point essentiel, il s'était écarté des conceptions Pythagoriciennes : il avait eu soin de dire que les choses sensibles sont d'autres nombres que les abstractions objectivées (ἕτερον εἶναί φησιν), car pour lui il y a deux sortes de nombres : les uns (τοὺς μεν) ce sont les nombres intelligibles (νοητοὺς) c'est-à-dire idéaux (les idées, abstractions objectivées), et ces nombres-là sont causes (αἰτίους) — les autres (c'est-à-dire les nombres causés) sont les nombres sensibles (αἰσθητούς).

IV. Nous n'avons pas encore expliqué les mots διὰ τὸ τὰ πάθη ταῦτα ἀκολουθεῖν τοῖς τόποις ἑκάστοις. — Comme ces mots n'ont qu'une importance secondaire dans le texte, et qu'en les expliquant plus tôt nous aurions obscurci notre exposé, nous en avons rejeté ici l'interprétation.

Pour prouver qu'en tel endroit de l'espace, vient de dire en substance Aristote, se trouve l'injustice, laquelle est tel nombre, en tel autre endroit l'opinion, laquelle est tel autre nombre, ou encore le moment favorable, qui est aussi un nombre (savoir le nombre sept), les Pythagoriciens faisaient constater qu'à l'endroit du ciel qu'ils désignaient se trouvait telle multitude de corps célestes, sept par exemple à l'endroit où ils mettaient le moment favorable — et cela, ajoute Aristote, parce que chacune de ces déterminations numériques (πάθη), c'est-à-dire le nombre déterminé commun à chacune de ces abstractions objectivées et au groupe d'astres correspondant (sept ou deux ou tel autre), appartient en propre à l'endroit de l'espace envisagé. — Aristote indique ainsi la raison à priori que donnaient les Pythagoriciens pour expliquer la présence de chaque groupe de corps célestes à l'endroit où il se trouvait : c'est que l'espèce de nombre dont était

constitué soit chaque groupe d'astres, soit l'abstraction identifiée à ce groupe, était propre, était attachée (ἀκολουθεῖν), à l'endroit où se trouvait ce groupe d'astres.

Et voici une des preuves que les Pythagoriciens employaient pour le démontrer : la terre étant envisagée comme le centre du monde et assimilée à l'unité, ils disaient que chaque endroit de l'espace devait avoir en propre un nombre d'autant plus grand que cet endroit était plus éloigné de la terre, puisque si l'on considère la série des nombres, on constate que ceux-ci augmentent à mesure qu'ils s'éloignent de l'unité (Cf. Alex. *Hayd.* 74, 9 sqq. et Asclep. *Hayd.* 68, 20).

V. Voyez pour ou contre l'interprétation que nous avons donnée de συμβαίνει κ. τ. λ., de πλῆθος τῶν συνισταμένων μεγεθῶν, de διὰ τὸ τὰ πάθη κ. τ. λ. : Alex., Ascl., saint Thomas, Maurus, Bonitz, mais surtout Zeller (*Die Phil. der Gr. I*, p. 362, n. 1), Christ (*Studia in Ar. libr. Metaph. coll.*, p. 25), Goebel (*Jahresbericht über das Archigymnasium zu Soest 1888-1889*), Robin (p. 303, n. 2), Rolfes (*Anm. 25 zum ersten Buche*).

Nous donnons à ἤδη (990 a 26) le sens que les Latins donnaient si fréquemment au mot *jam*, lorsqu'ils s'en servaient pour faire sentir la marche progressive d'une argumentation. On pourrait aussi donner à ἤδη le sens ironique dans lequel ce mot est souvent employé par les Grecs, et surtout par Thucydide, pour souligner l'absurdité de la thèse qu'on est occupé à rapporter.

CHAPITRE IX.

σχεδὸν γὰρ ἴσα — sont en nombre presque égal — 990 b 4.

D'après nous, Aristote veut dire que les idées sont presque aussi nombreuses ou même tout aussi nombreuses que les choses sensibles. Robin (note 150, p. 122), rapprochant notre texte du texte M 1078 b 36 — 1079 a 2 de la Metaphysique, conclut que σχεδὸν ἴσα : en nombre presque égal, doit être entendu dans le sens de « en nombre un peu plus grand ». Le texte du livre M dit en effet : πλείω γάρ ἐστι τῶν καθ' ἕκαστα αἰσθητῶν ὡς εἰπεῖν τὰ εἴδη. Il nous paraît plus naturel d'entendre l'expression « en nombre presque égal » dans le sens de « en nombre légèrement inférieur ». Si, au livre M Aristote a déclaré que les idées sont en nombre supérieur à l'égard des choses sensibles, c'est là une forme de langage qu'il ne faut pas prendre à la lettre, et ce qui tend à le démontrer, c'est qu'Aristote songe à restreindre la portée de son expression en y ajoutant : « ὡς εἰπεῖν : pour ainsi dire, si j'ose dire... »

ἢ οὐκ ἐλάττω ἐστὶ τὰ εἴδη τούτων — ou ne sont pas en nombre inférieur, comparativement à ces choses — 990 b 5.

Nous croyons avec Robin (n. 150, p. 121) qu'il faut entendre ce pronom τούτων des êtres sensibles individuels, et non des genres comme le soutiennent Alexandre (77, 3,6 Hd.), Asclepius (71, 1,3 Hd.) et Bonitz (107-109). Car le raisonnement d'Aristote montre incontestablement que τούτων a le même antécédent que τούτοις quatre lignes plus haut. Or l'antécédent de τούτοις c'est τωνδὶ τῶν ὄντων, expression qui désigne les êtres sensibles indi-

viduels. Au premier abord il est vrai, on s'étonne que, d'après Aristote, il y aurait eu, dans le système Platonicien, autant d'idées que d'êtres individuels, étant donné surtout que, dans ce système, il n'y a d'idées que des genres et qu'il y a même certains genres dont il n'y a point d'idées : tel est, par exemple, le genre des choses artificielles. Mais Aristote va nous indiquer lui-même ce qui explique que les idées soient en nombre si considérable : c'est que, d'après Aristote, et en vertu des principes Platoniciens, il ne doit pas seulement y avoir des idées pour les substances, mais aussi pour les qualités des substances, et même, comme il le dira ailleurs, pour les relatifs, pour les négations, en un mot pour toutes les choses multiples qu'on peut ramener à l'unité d'un concept.

καὶ παρὰ τὰς οὐσίας τῶν [τε] ἄλλων — non seulement des substances mais encore des autres choses — 990 b 7.

Nous traduisons παρὰ τὰς οὐσίας par les mots « non seulement des substances », ce qui revient à donner à παρὰ le sens de la préposition française *outre*. Dès lors καὶ introduit les mots τῶν ἄλλων, et la particule τε devient sans emploi. Aussi la laissons-nous tomber, suivant la leçon du manuscrit A^b. Nous ne pouvons pas admettre que τῶν ἄλλων soit opposé à καθ' ἕκαστον, comme le soutient Bonitz. Τῶν ἄλλων est évidemment opposé à παρὰ τὰς οὐσίας.

Il reste à expliquer l'emploi du mot ὁμώνυμόν. Aristote soutient, comme nous l'avons dit plus haut, que, d'après Platon, les idées sont univoques (συνώνυμα) à l'égard des choses sensibles. Comment se fait-il donc qu'il les appelle ici simplement équivoques? Aristote prétend, il est vrai, que, contrairement à l'enseignement même de Platon, mais en vertu de ses principes logiquement appliqués, il ne saurait y avoir, entre les idées et les choses sensibles, qu'identité de nom : équivocité. Aussi, lorsque au lieu de rapporter l'opinion de Platon, Aristote la critique au nom de la raison et de la logique, il appelle les idées ὁμώνυμα à l'égard

des choses sensibles. Mais il semble bien qu'ici Aristote rapporte l'opinion de Platon sur la relation entre les idées et les choses sensibles, et non pas qu'il la critique sur ce point. Bonitz résoud la difficulté en disant : ideas autem quod dixit ὁμωνύμους rebus Aristoteles, vel non dijudicare videtur hoc loco num quid aliud praeter nomen commune habeant ideae et res, vel jam pro concesso sumere non esse inter utrasque substantiae communionem.

καὶ ἐπὶ τοῖσδε καὶ ἐπὶ τοῖς ἀϊδίοις — et cela aussi bien pour les choses éternelles que pour les choses d'ici-bas — 990 b 8.

Le pronom ὅδε ou ὁδί signifie le plus souvent chez Aristote les choses sensibles. Il a ici un sens plus restreint : il désigne, parmi les choses sensibles, celles qui sont ici-bas et sujettes au devenir comme à la destruction, par opposition aux êtres sensibles éternels, c'est-à-dire les astres. Cette interprétation s'impose en présence du texte 991 a 9.

δείκνυμεν — nous démontrons — 990 b 9.

On a émis diverses hypothèses pour expliquer pourquoi Aristote expose les opinions des Platoniciens en se servant de la première personne du pluriel, comme s'il les partageait. D'après Zeller (*Plat. Stud.*, 232, 1) il y a là cette « figura communicationis » dont parle Quintilien (*Inst. or.*, IX, 2, 20). Nous croyons plus naturel d'interpréter cette manière de parler, avec H. v. Stein (*Gesch. d. Platon*, II, 83), comme l'expression d'une filiation avouée.

τοὺς λόγους τοὺς ἐκ τῶν ἐπιστημῶν — les preuves tirées des sciences — 990 b 12.

On peut, en combinant différentes formes qu'Alexandre donne de cet argument, le présenter comme suit : ce qui fait l'objet des sciences existe. Par conséquent, si la médecine a pour objet non

pas la santé de tel homme déterminé, mais simplement la santé, la santé existe donc comme telle, c'est à dire la santé en soi. De même si la géométrie a pour objet, non pas telles choses égales, ni telles choses commensurables, mais simplement l'égal et le commensurable, l'égal en soi et le commensurable en soi existent. Il en est de même pour toutes les autres sciences. Ces êtres en soi qui font l'objet des sciences, ce sont les idées. (Cf. Alex. *Hayd.*, 79 passim.)

καὶ κατὰ τὸ ἕν ἐπὶ πολλῶν — et selon l'unité de la multiplicité — 990 b 13.

Aristote indique par cette formule un autre argument des Platoniciens. Lorsque, disaient-ils, le même attribut est affirmé d'une multiplicité d'individus, par exemple, l'attribut homme : de Socrate, de Callias et des autres, il faut bien, si cette unité homme désigne quelque chose, qu'elle désigne un être existant à part des hommes particuliers; car il est impossible qu'elle désigne les hommes particuliers, ceux-ci étant divers et multiples, tandis que le concept homme est un et toujours identique, quelle que soit la diversité des êtres auxquels on l'attribue. Cet être un et immuable nous l'appelons Idée. Il y a donc des idées (cf. Alex., *Hayd.*, 80, 8-15).

καὶ τῶν ἀποφάσεων — il y en aura aussi des négations — 990 b 13-14.

Par exemple la négation « non-homme » pourra, aussi bien que « homme » être attribuée à une pluralité de sujets. Si l'argument ἓν ἐπὶ πολλῶν est valable, il faudra donc dire qu'il y a l'Idée « non-homme en soi », idée d'une négation, ce qui est contraire à ce que disent les Platoniciens, car ils disent qu'il n'y a pas d'idées des négations.

κατὰ δὲ τὸ νοεῖν τι φθαρέντος — de plus, d'après l'argument qu'on pense quelque chose après la destruction — 990 b 14.

Les Platoniciens disaient : l'objet des représentations de l'esprit est quelque chose qui existe, car autrement nous ne penserions à rien quand nous pensons. Or, même après que des hommes particuliers ont disparu, la représentation de « l'homme » subsiste dans notre esprit. « L'homme » doit donc avoir une existence indépendante des hommes particuliers ; c'est l'idée « homme en soi ». Aristote objecte à cette argumentation que si elle est valable, il faut aussi qu'il y ait une idée de chaque être particulier, c'est-à-dire des êtres périssables ; puisqu'il existe aussi dans l'esprit une représentation de ces êtres-là, savoir l'image, et que cette représentation subsiste, elle aussi, après la destruction de l'être particulier. Or c'est ce que les Platoniciens n'admettaient pas, car ils disaient qu'il n'y a d'idées que des genres, c'est-à-dire des concepts.

οἱ ἀκριβέστεροι — les preuves les plus rigoureuses — 990 b 15.

Aristote ne nous renseigne pas sur la nature de ces arguments qu'il regarde comme plus rigoureux que les autres : il nous montre seulement leurs conséquences. L'une de ces conséquences, c'est que, contrairement à la doctrine Platonicienne, il y aurait des idées des relatifs. Il y a dans le Phédon (74) un argument tendant à démontrer l'existence des idées, par lequel Platon conclut formellement à l'existence d'une idée de relatif, savoir l'idée de l'égal. La substance de cet argument consiste à dire que les objets individuels auxquels nous attribuons nos concepts, ne sont pas adéquats à ces concepts : « Quand nous voyons », demande Socrate, « des arbres qui sont égaux, ou d'autres choses égales, éprouvons-nous le même effet qu'en voyant l'égalité en soi ? Ces choses nous paraissent-elles égales comme l'égalité elle-même ? S'en faut-il peu ou beaucoup qu'elles ne soient égales comme cette égalité ? » — « Il s'en faut beaucoup », répond Simmias. Platon en conclut que l'idée de l'égal absolu ne nous est pas venue par la vue des choses égales, mais par la vue, pendant une vie antérieure, de l'égal en soi. Cela revient encore une fois à conclure

que le véritable objet du concept n'est pas dans les individus particuliers, et puisque le véritable objet des concepts doit avoir une existence, à conclure à l'existence d'êtres séparés qu'on appelle Idées.

Mais, comme on le voit par l'exemple que Platon choisit lui-même, cet argument conduit à admettre des idées de relatifs : car le concept d'égalité est un concept de relatif. D'après notre texte il faut croire que, malgré le passage de Platon que nous venons de signaler, ses disciples refusaient d'admettre qu'il y eût des idées de relatifs.

οἱ δὲ τὸν τρίτον — d'autres concluent au troisième homme — 990 b 17.

Les Platoniciens prétendaient démontrer que lorsque plusieurs choses sont semblables entre elles, et qu'ainsi on leur donne le même nom, par exemple le nom *homme*, cette ressemblance doit s'expliquer par la participation de ces différentes choses à une autre dont l'essence est d'être précisément ce qui fait l'élément de ressemblance de ces choses (cf. Alex., *Hayd.*, 84, 1 sq.). C'est vraisemblablement de cette espèce-là de raisonnements qu'Aristote parle ici, car il semble exact qu'ils conduisent à admettre outre l'homme sensible et l'idée de l'homme, un troisième être : le troisième homme. Car l'homme sensible ressemble à l'idée de l'homme, et puisque, d'après les Platoniciens, il faut un troisième être pour expliquer la ressemblance entre deux êtres différents, il faudra un nouvel être transcendant pour expliquer la ressemblance entre l'homme particulier et l'homme en soi, et voilà le troisième homme. L'absurdité de cette conséquence résidait, selon Aristote, en ce que, de cette manière, on allait nécessairement à l'infini.

ὅλως τε ἀναιροῦσιν... τοῦ καθ' αὑτό — et d'une manière générale ... antérieur à l'absolu — 990 b 17-21.

Le P. Maurus commente excellemment ce passage. Voici son commentaire : positio idearum destruit quædam principia, quæ

Plato ponit ut magis certa quam ipsas ideas; ergo etc. — Probatur antecedens : Plato enim docet, quod dualitas est principium numeri et est prior numero; sed haec positio destruitur ex positione idearum : ergo etc. — Probatur minor : ex positione enim idearum sequitur, quod numerus *ut sic*, utpote prædicabilis de dualitate ac de aliis numeris, sit idea dualitatis et aliorum numerorum; sed idea est prior inferioribus, de quibus dicitur : ergo numerus est prior dualitate, adeoque destruitur altera positio, quod dualitas sit prior numero. — Rursus Plato admittit, quod ea, quæ dicuntur *ad aliquid*, non sint priora iis, quæ dicuntur *absolute;* sed ex positione idearum sequitur, quod dentur ideæ *ad aliquid*, ideæ autem sunt priores omnibus sensibilibus, etiam iis quæ dicuntur absolute : ergo sequitur quod aliquid eorum, quæ sunt *ad aliquid*, sit prius omnibus absolutis sensibilibus.

κατὰ δὲ τὸ ἀναγκαῖον — pourtant, selon les nécessités logiques du système — 990 b 27-28.

Ce texte a été très mal interprété. Voici quel est, selon nous, le raisonnement d'Aristote.

Il vient de démontrer que d'après les arguments qui servent à prouver l'existence des idées, il y aura des idées d'autres choses que des substances. Or, dit-il, c'est là encore une conséquence incompatible avec les points capitaux du système Platonicien : si l'on considère, dit Aristote, les opinions des Platoniciens relatives aux idées (κατὰ... τὰς δόξας) et les nécessités logiques du système (κατὰ τὸ ἀναγκαῖον) il ne peut y avoir d'idées que des substances.

Et il le prouve.

La participabilité des idées, dit-il, démontre qu'il ne saurait y avoir d'idées que des substances : εἰ ἔστι μεθεκτὰ τὰ εἴδη, τῶν οὐσιῶν ἀναγκαῖον ἰδέας εἶναι μόνον.

En effet, poursuit Aristote, les idées ne sont point participées par accident : οὐ γὰρ κατὰ συμβεβηκὸς μετέχονται — en d'autres termes : quand on dit que les idées sont participées, on ne veut

pas dire qu'elles sont les accidents de substances participées elles-mêmes. L'accident d'une chose participée est, si l'on veut, participé : par accident ; mais ce n'est pas là une véritable participation. C'est la substance seule qui est véritablement participée, ou, ce qui revient au même : une chose ne participe à une autre chose qu'en tant que cette dernière n'est point affirmée d'un sujet : ἀλλα δεῖ ταύτῃ ἑκάστου μετέχειν, ᾗ μὴ καθ' ὑποκειμένου λέγεται.

Aristote donne ensuite un exemple qui suffit à la fois à expliquer ce qu'il entend par une participation par accident, et à montrer que la participation véritable n'est pas une participation par accident.

Si quelque chose, dit-il, participe au double en soi (qui est idée) il participe aussi à l'éternité (car toutes les idées sont éternelles), mais cette chose ne participera à l'éternité de l'idée que par accident, c'est-à-dire en ce sens seulement que l'éternité est un accident du double en soi, auquel double en soi participe la chose sensible envisagée.

Cet exemple, disions-nous, suffit, selon l'intention d'Aristote, pour prouver que la participation véritable n'a point lieu par accident. Et en effet, il est clair que la participation véritable n'est rien ou qu'elle donne au participant l'être du participé. Or, l'exemple d'Aristote montre que la participation par accident ne donne point au participant l'être de ce qui est ainsi participé, car manifestement, dans la pensée des Platoniciens, un être sensible qui participe à une idée (telle le double en soi) ne devient pas pour cela éternel, et cependant, selon l'exemple donné, cet être participe par accident à l'éternité.

Puisque, par conséquent, les idées sont participées, et que la participation n'a véritablement lieu qu'à l'égard de la substance, non à l'égard de l'accident d'une substance, il s'ensuit incontestablement que les idées sont des substances, et c'est la conclusion d'Aristote : en sorte que, dit-il, les idées sont substance : ὥστ' ἔσται οὐσία τὰ εἴδη.

Ces derniers mots, dit Bonitz, révèlent une corruption du texte :

il faut lire « en sorte qu'il n'y a d'idées que des substances », c'est-à-dire qu'au lieu de οὐσία, il faut mettre οὐσιῶν (cf. Bon. ad loc.).

La remarque de Bonitz n'a pas de sens. Comment Aristote pourrait-il tirer pareille conclusion de l'argumentation que nous venons d'analyser?

Mais, dit Bonitz, ce qu'Aristote voulait démontrer ce n'est cependant pas que les idées sont des substances, mais bien qu'il n'y a d'idées que des substances.

Bonitz est trop pressé : il fallait considérer la suite de notre texte.

« Or, ajoute Aristote, les mêmes choses désignent une substance dans le monde sensible et dans le monde des idées : ταὐτὰ δ'ἐνταῦθα οὐσίαν σημαίνει κἀκει — c'est-à-dire, si nous comprenons bien, les noms qui signifient une substance dans le monde des idées ne sauraient pas ne signifier qu'un accident dans le monde sensible : par exemple, le chaud désigne dans le monde sensible un accident, il est impossible que le chaud désigne une substance dans le monde des idées.

Si cette dernière assertion d'Aristote — savoir qu'un nom désignant une substance dans le monde des idées désigne aussi nécessairement une substance dans le monde sensible — est vraie, la démonstration d'Aristote est complète.

En effet, il est acquis déjà que toutes les idées sont substance, ce qui revient à dire que tout nom désignant une idée désigne une substance dans le monde des idées — supposons démontré en outre que toute chose qui dans le monde sensible porte un nom désignant, dans le monde des idées, une substance, soit nécessairement substance elle-même (et c'est ce que dit ici Aristote), il sera démontré que *toute chose qui, dans le monde sensible, a même nom qu'une idée est substance.* Et en prenant cette dernière proposition comme majeure, le syllogisme cherché se complétera de lui-même comme suit :

Or, les êtres sensibles qui participent aux idées ont le même nom que les idées auxquelles ils participent (cf. 987 b 8, 9, 10).

Donc tout ce qui participe aux idées est substance, ou, ce qui revient au même : tout ce dont il y a une idée est substance, il n'y a d'idées que des substances.

Aristote n'a donc plus à démontrer qu'une chose, savoir : que les noms qui désignent une substance dans le monde des idées, désignent aussi nécessairement une substance dans le monde sensible.

Eh bien, dit Aristote, si cela n'est pas certain, que veut alors dire la formule : ἐστι τι παρὰ ταῦτα, τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν : il y a quelque chose en dehors des êtres sensibles, l'unité de la pluralité ?

Et en effet, cette formule signifiait qu'en dehors des choses sensibles multiples, il existe nécessairement un être un, ayant pour essence ce qu'il y a de commun à toute une classe de réalités sensibles et diverses, c'est-à-dire leurs caractères spécifiques, et cet être c'est l'idée, qui prête son nom aux choses sensibles de cette classe.

La formule qu'Aristote invoque affirme donc clairement la communauté de nature entre les idées et les êtres sensibles du même nom. Or, il va de soi qu'aucune communauté de nature n'existerait entre les idées et leurs homonymes sensibles, si le nom de l'idée désignait une substance dans le monde des idées, mais un accident dans le monde sensible. Car comment deux êtres auraient-ils même nature, c'est-à-dire même définition si l'un est substance et l'autre accident? Par exemple : chaud est une qualité, un accident dans le monde sensible, mais s'il est substance dans le monde des idées, comment y aura-t-il communauté de nature entre l'idée « chaud » et l'accident sensible « chaud »? Loin d'être identique à la définition de l'accident « chaud », celle de l'idée « chaud » sera inconnue : car qu'est-ce que « chaud » s'il implique substantialité?

L'hypothèse que le nom qui signifie une substance dans le monde des idées puisse signifier autre chose qu'une substance dans le monde sensible, ruinerait donc le fondement même du système des idées : τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν. Les partisans de ce système

doivent donc la rejeter et admettre l'hypothèse contraire pour vraie — et c'est ce qu'Aristote devait démontrer.

Cousin s'est gravement mépris sur le sens de tout ce passage. Cf. *De la métaph. d'Ar.*, pp. 165 et 166.

καὶ εἰ μὲν — et d'un côté, si les idées — 991 a 2.

Ces mots introduisent une nouvelle argumentation d'Aristote contre la doctrine des idées, mais elle est étroitement liée à ce qui précède. Aristote vient en effet de faire état de l'identité de nature existant entre les idées et les choses sensibles qui participent aux idées. Partant de là il fait ce dilemme : ou bien il y aura identité de nature entre les idées et les choses sensibles, ou bien il n'y aura pas identité. S'il y a identité de nature, il existera quelque chose en dehors des unes et des autres qui aura pour essence ce qu'il y a de commun entre les unes et les autres, et nous serons forcés d'admettre un nouvel être au-dessus de l'idée et du multiple. Une fois sur ce chemin, il n'y aura aucune raison de s'arrêter et il faut superposer à l'infini, ce qui est absurde. C'est l'objection du troisième homme, présentée abstraitement. Pour démontrer la nécessité d'admettre ce troisième être dans l'hypothèse envisagée, Aristote dit ceci : pourquoi en effet faudrait-il admettre au-dessus des duades sensibles et des duades mathématiques, éternelles mais multiples, cet être idéal consistant en leur essence commune, une et toujours identique quoique participée par des êtres multiples et divers (ἓν καὶ ταὐτον) — et ne pas admettre au-dessus de cette duade idéale et des duades particulières, sensibles ou mathématiques, encore une nouvelle espèce de duade? Car il y a même raison : les Platoniciens posant un troisième être chaque fois qu'il y a communauté de nature entre deux autres êtres.

Si au contraire, dit Aristote — et c'est le deuxième membre de son dilemme — il n'y a pas de communauté de nature entre les idées et les choses qui participent aux idées, alors ces deux sortes d'êtres seront non pas univoques mais équivoques entre eux, et

les idées n'auront plus de commun avec les choses sensibles que le nom : ce sera comme si on appelait homme à la fois Callias et le bois, ce qui est manifestement contraire à la doctrine des Platoniciens.

τοῖς ἀϊδίοις τῶν αἰσθητῶν — aux choses sensibles, soit à celles qui sont éternelles — 991 a 10.

Car, dit Alexandre, les Platoniciens créaient des idées aussi des corps divins (non sujets au devenir et à la destruction), par exemple du soleil, de la lune et des astres. (*Hayd.*, 96, 3 sq.)

οὐδε πρὸς τὴν ἐπιστήμην — ne servent de rien non plus à la connaissance des autres choses — 991 a 12.

C'est, dit en substance Alexandre, l'essence des choses qui constitue leur intelligibilité : or les idées ne sauraient être l'essence des choses sensibles, car l'essence des choses est immanente à ces choses, et les idées ne sont pas immanentes aux choses sensibles. Donc les idées ne constituent pas l'intelligibilité des choses sensibles.

οὔτε εἰς το εἶναι — elles ne servent non plus à l'être des autres choses — 991 a 14.

Le το εἶναι dont il s'agit ici c'est l'être existentiel. Les idées, dit Aristote, ne sauraient donner aux êtres sensibles l'être existentiel de ces derniers. Et la raison qu'il en donne encore une fois, c'est que les idées ne sont pas immanentes aux choses sensibles. Pour comprendre notre texte il faut remarquer qu'une chose peut donner l'être existentiel à un objet envisagé en deux sens. En ce sens d'abord que l'être existentiel de cette chose soit l'être existentiel de l'objet envisagé, c'est ainsi que l'être existentiel de la forme et de la matière unies est l'être existentiel de la substance complète; en ce sens ensuite qu'une chose en acte

mette en acte une autre chose encore en puissance. C'est évidemment de la première acception qu'il s'agit ici, car un être en acte peut en faire passer un autre de la puissance à l'acte sans que le premier être s'identifie au second ou lui soit immanent.

Ce n'est pas à dire que l'argumentation d'Aristote soit incomplète; car, que les idées ne puissent faire passer les êtres particuliers de la puissance à l'acte, cela résulte déjà de ce qu'il a dit plus haut, savoir : que les idées ne sauraient être causes de mouvement ou de changement.

οὕτω μὲν γὰρ — car peut-être serait-on d'avis que — 991 a 14-15.

La particule γὰρ sert à expliquer la restriction qui précède et qui est marquée par la particule γε : du moins si les idées ne sont pas immanentes aux choses sensibles; je fais cette restriction, *car* on pourrait prétendre que les idées sont immanentes aux choses, en disant qu'elles sont causes comme étant mélangées, etc.

τῷ λευκῷ — de la chose blanche — 991 a 16.

τῷ λευκῷ : dativum τῷ λευκῷ suspensum esse ab αἴτιόν, et μέμιγμένον absolute positum esse omisso objecto, recte perspexit Alexander. Cum participio μεμιγμένον dativum τῷ λευκῷ falso conjunxerunt Hengst. et Schwegl. in interpretatione vernacula (Bonitz, p. 116). Nous n'avons rien à redire sur cette manière de déterminer la syntaxe du passage; mais il n'en est pas de même pour l'interprétation que, partant de là, Bonitz donne de notre texte. « Quodsi quis eas inesse statuerit rebus participantibus, eundem in modum rebus, ut tales sint quales sunt, causae esse potuerint, quemadmodum color albus, admixtus corpori, causa *est* ut hoc sit album ». Pareille interprétation est contraire aux lignes les plus essentielles du système d'Aristote. Pour Aristote, le blanc et la couleur en général sont des accidents. Or les accidents ne sont pas, selon Aristote, les éléments d'un mélange.

Nous avons déjà rencontré plus haut la raison principale qu'il en donne : c'est que, contrairement au concept même de l'accident, s'il pouvait être élément d'un mélange, il faudrait dire qu'il sait exister en soi. Comment dès lors peut-on faire dire positivement à Aristote que le blanc est cause d'une chose blanche, parce qu'il est mêlé à cette chose? — Bonitz suppose qu'après les mots τῷ λευκῷ il faut sous-entendre les mots αἴτιόν ἐστι; il est donc clair que cela est inexact. Ce qu'il faut sous-entendre, c'est, après le mot μεμιγμένον, les mots : αἴτιον δόξειεν εἶναι; et l'opinion dont il s'agit c'est celle d'Anaxagore et d'Eudoxe : car ces philosophes disaient que tout ce qu'est une chose, soit qu'on parle de son essence, soit qu'on parle de ses accidents, elle l'est parce que cela (c'est-à-dire ce qu'elle est) est mélangé à cette chose.

Nous avons traduit τῷ λευκῷ par « la chose blanche »; on pourrait aussi, en sous-entendant εἶναι après λευκῷ, traduire : la blancheur.

ἀλλ' οὗτος μὲν ὁ λόγος — contre cette théorie — 991 a 16.

Quelle est cette théorie dont parle Aristote? Ce n'est pas, comme Robin paraît le croire (§ 59) la théorie du mélange en tant qu'appliquée à la causalité des idées : puisqu'Anaxagore, antérieur à Platon, n'a pas connu la théorie des idées. C'est donc la théorie du mélange, abstraction faite de la théorie des idées, qu'Aristote vise par les mots : οὗτος μὲν ὁ λόγος. Considérer l'attribut comme un élément de mélange, ainsi que le faisait Anaxagore, cela est absurde; on ne peut donc pas songer à expliquer ainsi la causalité des idées, sous prétexte qu'elles sont affirmées des choses comme leurs attributs essentiels; et c'est là qu'Aristote veut en venir

πολλὰ καὶ ἀδύνατα — des difficultés nombreuses et insurmontables — 991 a 18.

Nous avons déjà vu plus haut les raisons qu'Aristote élevait contre le système d'Anaxagore (cf. 989 b 1 sqq.). Dans le

deuxième livre du περὶ ἰδεῶν — ouvrage perdu — Aristote formulait une série d'arguments spécialement dirigés contre Eudoxe, qui, lui, appliquait le système d'Anaxagore aux idées. Les arguments d'Alexandre contre la doctrine d'Eudoxe paraissent recueillis à cette source. Mentionnons seulement le plus ingénieux de ces arguments. « Si les idées sont participées par les êtres particuliers, en tant qu'elles seraient mélangées à ces êtres, de deux choses l'une : ou bien l'idée tout entière est dans chacun des êtres auquel elle se mêle, et alors, quoique numériquement une, l'idée se trouvera en une multiplicité d'individus différents ; ou bien c'est une partie seulement de l'idée qui se trouve en chaque être particulier, et alors l'homme sera homme, non par sa participation à l'homme en soi, mais à une partie seulement de l'homme en soi ». (Cf. Alex., *Hayd.*, 98-2 sqq.)

ἀλλὰ μὴν οὐδ' — Et assurément les autres choses ne proviennent — 991 a 19.

Aristote poursuit son argumentation sur l'impossibilité d'attribuer aux idées aucune espèce de causalité : on ne saurait non plus, dit-il, soutenir que les choses proviennent des idées, dans aucun des sens où l'on emploie l'expression εἶναι ἐκ. Cette expression sert à désigner la matière (la statue est *de* marbre) ; elle sert aussi à désigner la succession, la production, etc. Quelques-unes de ces acceptions, par exemple la succession, n'impliquent point causalité, les autres ne sauraient convenir pour déterminer la causalité propre des idées. Alexandre le démontre en passant en revue toutes ces acceptions (Alex., *Hayd.*, 73-18, 74).

τί γάρ ἐστι — Car quelle est la chose — 991 a 22.

Aristote réfute par cette interrogation la doctrine de ceux qui soutiennent que les idées sont les modèles des choses particulières. Quel est, dit-il, le copiste de ces modèles-là ? montrez-moi

ce qui travaille en contemplant les idées! Jusque-là, on aura peut-être démontré la ressemblance, non l'imitation. Or ce sont là choses absolument différentes. Car deux choses peuvent se ressembler sans que l'une soit copiée sur l'autre : il peut même se produire un être qui ressemble à un autre, sans que ce dernier existe encore, ce qui exclut manifestement l'imitation, puisque, pour qu'une chose soit modèle, il faut qu'elle existe. Qu'on ne dise pas que ce raisonnement ne saurait s'appliquer aux idées, pour la raison que les idées existent toujours, étant supposées éternelles. Lorsque deux choses se ressemblent, de ce que l'une est éternelle il ne s'ensuit pas qu'elle soit modèle. Cela est évident, dit Aristote. Et en effet on ne voit pas en quoi le raisonnement d'Aristote devrait être modifié eu égard à cette donnée que l'une des choses comparées est supposée éternelle. Le concept d'éternité ne renferme en aucune manière celui de modèle.

ἔσται τε πλείω — Il y aura aussi plusieurs — 991 a 27.

Si, dit Aristote, les choses sensibles sont copiées sur les concepts qu'on peut leur attribuer logiquement, et qu'on suppose substantialisés sous le nom d'idées, une chose sensible aura plusieurs modèles à la fois, et par conséquent il y aura plusieurs idées d'une seule chose sensible : car pour l'homme par exemple, on peut dire de lui qu'il est un animal, qu'il est un bipède, et aussi qu'il est un homme; et dès lors il aurait pour modèles : l'animal en soi, le bipède en soi, et l'homme en soi, autant d'Idées de l'homme. Ce qui est contraire à la doctrine des Platoniciens, qui n'admettaient qu'une seule idée pour chaque espèce de choses sensibles.

ὡς γένος — en tant que genre — 991 a 31.

Le texte des manuscrits : οἷον τὸ γένος, ὡς γένος εἰδων, n'est pas susceptible d'une interprétation vraiment satisfaisante. Zeller propose de ponctuer comme suit : οἷον τὸ γένος, ὡς γένος, εἰδων,

et c'est ce texte, admis d'ailleurs par Christ, que nous avons traduit. Il faut interpréter : ainsi le genre (entendez, puisqu'il s'agit d'idées, l'idée d'un genre) sera, *en tant que genre*, modèle des espèces (entendez : des idées des espèces contenues dans le genre envisagé). Par exemple, l'idée animal sera modèle des idées : homme, chien, cheval, etc. La portée de l'expression ὡς γένος s'indique, car, à l'exception du transcendental, tout genre est espèce à l'égard du genre supérieur prochain ; or, *en tant qu'espèce*, le genre sera copie, il ne sera modèle *qu'en tant que genre*. Dans son ouvrage *Observationes criticae in Ar. libr. metaph.*, p. 79, Bonitz propose de lire : τὸ γένος τῶν ὡς γένους εἴδων, au lieu de τὸ γένος, ὡς γένος εἴδων — et il est vrai que cette leçon est celle du texte correspondant du livre M (cf. *Meta.*, 1079 b 31 sqq.). Nous avons préféré adopter la leçon de Zeller, parce qu'elle maintient, à une virgule près, le texte traditionnel.

ἔτι δόξειεν ἄν — ensuite il doit paraître impossible — 991 b 1.

Cette critique ne porte plus spécialement sur la théorie selon laquelle les idées sont les modèles des choses sensibles ; elle vise le fond même de la théorie des idées, c'est-à-dire la substantialisation des essences des choses sensibles, en dehors et à part des choses sensibles.

καίτοι — et cependant, quoique les idées soient — 991 b 4.

Aristote vient de dire que selon Platon les idées sont causes de l'être et du devenir des choses sensibles. Mais Aristote démontre qu'à cet égard les idées ne sont ni suffisantes ni nécessaires, ce qui exclut directement la causalité. Les idées ne sont pas suffisantes, car elles ne sont pas causes du mouvement, c'est-à-dire du passage de la puissance à l'acte, et sans pareille cause aucun être ne peut venir à l'existence ; les idées ne sont pas nécessaires, car, de l'aveu des Platoniciens, il n'y a point d'idées des choses artificielles, et cependant ces choses viennent à l'existence. Or, ajoute

Aristote, si les choses artificielles peuvent venir à l'existence par les seules causes qui donnent cette existence aux choses artificielles, et par conséquent sans le secours des idées, pourquoi ces mêmes causes ne suffiraient-elles pas pour toutes les autres choses?

ὅτι ἕτεροι — sera-ce parce que les êtres sont d'autres — 991 b 10.

Admettons, dit Aristote, que les idées soient des nombres, cette hypothèse rendra-t-elle plus facile l'explication de la causalité des idées? Dira-t-on que les idées sont les causes des choses sensibles, parce que de leur côté, les choses sensibles sont, elles aussi, des nombres, c'est-à-dire d'autres nombres que les idées? soit l'idée de l'homme tel nombre — prenons le nombre cinq — et l'homme sensible un autre cinq?

τί οὖν ἐκεῖνοι — Pourquoi donc ces nombres-là? — 991 b 11-12.

Quelle raison y a-t-il que les nombres de la première espèce (les idées) soient causes des nombres de la deuxième espèce (des choses sensibles)? En répondant à la question : « pourquoi les idées sont-elles causes des choses sensibles? » que les idées sont des nombres, et que les choses sensibles en sont aussi, les Platoniciens ne faisaient que déplacer la question, et c'est ce qu'Aristote montre en la posant à nouveau. On voit en effet immédiatement qu'elle reste toujours sans réponse, car si les idées sont nombres aussi bien que les choses sensibles, il s'ensuit que les unes et les autres appartiennent au même genre : celui de nombre. Comment tirer de là que les idées sont causes des choses sensibles? Et si telle idée est le même nombre que tel être sensible, l'un et l'autre, par exemple, étant cinq, cette correspondance n'implique pas davantage la relation de causalité. Que si l'on insiste, comme le suggère Aristote, et qu'on réponde que les idées sont éter-

nelles, on ne donne aucune lumière nouvelle : l'accident éternité n'implique pas dans son concept, et par conséquent n'apporte pas à son sujet, l'accident causalité.

εἰ δ' ὅτι — si c'est parce que les choses d'ici sont des proportions numériques — 991 b 13.

Nous interprétons ce passage comme suit :

Si, pour prouver que les idées — en supposant qu'elles soient des nombres — sont causes des choses sensibles, on allègue, non pas, comme dans l'explication précédente, que les choses sensibles sont des nombres, mais qu'elles sont des proportions numériques (λόγοι ἀριθμῶν) dans le sens où on dit de l'accord musical qu'il est une proportion numérique : parce que les sons qui le composent, ont entre eux des rapports qui s'expriment en proportions numériques — si donc c'est cela qu'on allègue, il y a alors lieu de considérer que les proportions numériques dont on parle, sont les proportions numériques de quelque chose : par exemple, l'accord est une proportion numérique de sons ; mais si l'on admet ce quelque chose, c'est-à-dire la matière des proportions numériques, et qu'ainsi les choses sensibles soient un composé, ayant comme forme, ou comme accident, la proportion numérique, et comme matière ou sujet les éléments divers combinés entre eux selon cette proportion — voyons ce qui s'ensuivra pour les idées, les prétendus nombres en soi. Puisqu'on doit retrouver dans les idées (à titre de causes dont les êtres sensibles tirent tout leur être) tout ce qu'on trouve dans les choses sensibles, les nombres en soi seront aussi des proportions numériques d'éléments combinés les uns à l'égard des autres selon ces proportions. Par exemple, si Callias est une proportion numérique de feu, de terre, d'eau et d'air, l'Idée qui est la cause de Callias, sera elle aussi, non pas simplement un nombre, mais un nombre informant certaines autres choses prises comme sujet ou comme matière. Et ainsi, l'homme en soi (que cette idée soit aux yeux des Platoniciens un nombre ou n'en soit pas), en tout cas, dans

la réalité des choses, cette idée sera, au sens que nous avons déterminé plus haut, une proportion numérique et non pas un nombre; et par conséquent, la nouvelle explication des Platoniciens pour rendre compte comment les idées, considérées comme nombres, seront causes des choses sensibles, tourne contre leur principe même, car il résultera de leur explication que les idées ne seront plus des nombres.

Cette interprétation est, dans ses grandes lignes, celle de Bonitz (cf. *Metaph. ad loc.* et *observ.*, pp. 27-28-29), mais Bonitz se demande *(Metaph.)* comment il peut se faire qu'Aristote, tout en ayant en vue de démontrer que dans l'hypothèse envisagée l'idée sera, non plus un nombre, mais une proportion numérique, puisse dire cependant (991 b 18) que, en vertu du raisonnement qu'il vient de faire, l'idée sera un nombre. Il faut croire, dit en substance Bonitz, qu'en cet endroit Aristote entend nombre dans le sens de proportion numérique. Mais comme la distinction entre le nombre et la proportion numérique est la clef même de l'argumentation d'Aristote, Bonitz a raison de n'être pas entièrement satisfait de sa propre explication, et il incline visiblement à admettre une corruption du texte.

Mais la difficulté est imaginaire. A l'endroit envisagé, Aristote ne conclut pas du tout que l'idée est un nombre : il conclut que l'idée est un être composé de nombre comme forme, et d'éléments matériels comme sujet (ἀριθμός ἄλλων τινῶν ὑποκειμένων) et c'est justement en cela que consiste ce qu'Aristote appelle la proportion numérique.

Le sens littéral de l'expression εἴτ' ἀριθμός τις ὤν εἴτε μή, est clair, mais quant à sa portée : ou bien elle vise une division des Platoniciens dont les uns auraient admis que les idées sont des nombres, les autres non, on bien une distinction des idées, dont les unes seraient des nombres selon les Platoniciens, les autres non, et une incertitude à cet égard quant à l'idée de l'homme en soi, incertitude existant soit dans la pensée d'Aristote, soit, sous forme de controverse, dans les opinions des Platoniciens.

οὐδ' ἔσται τις — et par conséquent il n'y aura plus aucun nombre — 991 b 20.

Et par conséquent il n'y aura même plus de nombre du tout, car, suivant la démonstration qui vient d'être faite : il n'y aura plus de nombre, ni dans le monde sensible ni dans le monde idéal. Il n'y aura plus que des substances ayant pour forme, ou même seulement pour accident, le nombre, et non plus des êtres dont toute la substance : forme et matière, serait nombre. Or c'est dans ce dernier sens que les Platoniciens et les Pythagoriciens disaient que les choses sont des nombres : il n'y aura donc plus de nombres du tout dans le sens Platonicien et Pythagoricien du mot.

ἔτι ἐκ πολλῶν ἀριθμῶν — Ensuite, de plusieurs nombres — 991 b 21.

C'est une nouvelle objection d'Aristote contre la théorie des idées envisagées comme nombres. Alexandre dit fort bien à propos de ce passage : « Aristote montre maintenant qu'il est impossible que les idées soient des nombres, en faisant remarquer que de plusieurs nombres réunis il se forme un seul nombre (car trois et quatre réunis forment un seul nombre, le nombre sept), tandis que, en réunissant plusieurs idées on n'en fait pas une seule. Ainsi il ne se produit pas d'idée une de la réunion de l'idée de l'homme par exemple et de celle du chien. (*Hayd.*, 110, 5 sq.)

εἰ δὲ μὴ ἐξ αὐτων — Que si le nombre est constitué non de nombres — 991 b 22.

Alexandre entend l'expression τῶν ἐναρίθμων dans le sens de τῶν μονάδων (*Hayd*,, 111, 6), comme s'il y avait ἐκ τῶν ἐν τῷ ἀριθμῷ (sc. τῶν μονάδων). Du reste le manuscrit A[b] donne τῶν ἐν τῷ ἀριθμῷ, et le manuscrit E porte en marge : ὅ ἐστιν ἐκ τῶν μονάδων. Voici donc la pensée d'Aristote : on objectera peut-

être que cette différence des idées aux nombres n'est qu'apparente, que les idées ne sauraient, il est vrai, pas être formées d'idées additionnées, qu'elles se forment plutôt par l'addition d'unités ou monades, mais qu'il en est de même des nombres, de la myriade par exemple, constituée en réalité non pas de milliers ou de centaines, mais d'unités. Cette réponse, dit Aristote, ne fait qu'augmenter la difficulté, car voyons si l'hypothèse de ces unités ou monades, dont les idées seraient composées, est soutenable. Car de deux choses l'une : ou bien les monades des idées seront de même espèce ou d'espèces différentes. Notre interprétation de l'expression οἷον ἐν τῇ μυριάδι est celle d'Alexandre. (Cf. *Hayd.*, 111, 4 sqq.)

εἴτε γὰρ ὁμοειδεῖς — car si elles sont de même espèce — 991 b 23-24.

Aristote n'indique pas ici les absurdités qui résulteraient de l'identité spécifique de toutes les monades. Alexandre en mentionne plusieurs parmi lesquelles nous nous contenterons de relever celle-ci : il s'ensuivra, dit Alex., que toutes les idées seront spécifiquement identiques, qu'elles ne différeront entre elles que par la quantité de leurs monades, et ainsi les choses sensibles, participant aux idées, seront aussi toutes spécifiquement identiques. (Cf. *Hayd.*, 111-14, 112-5.)

μήτε αἱ αὐταὶ ἀλλήλαις — ni celles d'un même nombre, en les comparant entre elles — 991 b 25.

Bonitz donne de cette expression l'interprétation que voici : « Quod autem dicit μὴ ὁμοειδεῖς κ. τ. λ. duplicem videtur significare rationem qua numerorum unitates inter se differre statuantur; etenim, aut quæ in eodem sunt numero unitates differre inter se dicuntur (ut αἱ αὐταί idem significet atque αἱ ἐν τῷ αὐτῷ ἀριθμῷ), aut quæ in alio sunt numero diversæ esse ab iis, ex quibus alius constat. » (*Metaph.*, p. 120). Cette interprétation est peu

douteuse, en présence du passage 1081 b 35 où Aristote oppose formellement la comparaison entre elles d'unités contenues dans un même nombre, à celle d'unités contenues dans des nombres différents. Cf. aussi 1080 a 25 sqq. Nous avons suivi cette interprétation dans notre traduction.

ἀπαθεῖς οὖσαι — n'étant affectées d'aucune détermination — 991 b 26.

Ce sont les déterminations qui fondent les différences : Socrate et Callias ne diffèrent point par le concept homme, identique en tous les deux, mais par les déterminations que ce concept a reçues dans l'individuation. Par conséquent, point de différences sans déterminations. Mais le principe d'individuation et de détermination réside dans la matière. Or, selon les Platoniciens, la monade n'est point constituée de matière. Elle ne saurait donc être affectée d'aucune détermination, ni, par suite, d'aucune différence.

ἔτι δ'ἀναγκαῖον — Ensuite il est nécessaire — 991 b 27.

Nous avons déjà vu pour quelles raisons les Platoniciens sont obligés d'admettre cette troisième sorte de nombre : le nombre mathématique et les objets de la géométrie, c'est-à-dire les choses intermédiaires. Or, dit Aristote, comment et de quels principes ces nombres-là seront-ils constitués ? « C'est, dit-il ailleurs, (N 1090 b 32 sqq.) ce qu'on ne nous dit pas et ce qu'on ne saurait pas nous dire. » Et de fait, on ne peut pas assigner aux choses intermédiaires des Platoniciens les principes des nombres-idées, ni ceux des nombres sensibles, car en quoi les choses intermédiaires différeraient-elles alors des idées ou des nombres sensibles?

ἢ διὰ τί μεταξὺ — ou bien pourquoi seront-elles intermédiaires — 991 b 30.

Aristote vient de rappeler que les Platoniciens sont obligés de créer ainsi une troisième sorte de nombres, savoir les choses intermédiaires. Et autrement, dit-il maintenant (c'est-à-dire si ce n'est pas là une troisième sorte de nombres nécessitant des principes à part), pourquoi les présente-t-on comme intermédiaires? Cela ne se conçoit pas s'ils sont identiques aux idées ou aux choses sensibles.

ἔτι αἱ μονάδες — de plus, chaque monade — 991 b 31.

La duade dont il s'agit dans cette phrase, c'est la matière première, appelée parfois la duade indéterminée, principe matériel absolument premier de toutes choses (cf. Alex., *Hayd.*, 113, 1). Mais une duade est nécessairement composée de deux unités. Or, dit Aristote, les unités composant cette duade-ci ne savent pas avoir pour matière cette duade elle-même (autrement il faudrait admettre à la fois, et que chacune de ces unités est partie constitutive de la duade envisagée et que la duade elle-même est partie constitutive de chacune de ces unités, ce qui est contradictoire). Chacune de ces unités aura donc pour principe matériel une duade antérieure à la duade dont nous parlons. « Or, dit Aristote, cela est impossible ». Et la raison en est évidente : c'est que la duade dont il est question, est absolument première.

ἔτι διὰ τί ἕν — Puis, comment le nombre sera-t-il un — 992 a 1.

Que les idées (car c'est de ces nombres-là qu'il s'agit ici) soient composées d'idées ou de monades, elles sont en tout cas composées. Or, demande Aristote, comment sont-elles néanmoins unes, comme le soutiennent les Platoniciens? « Car, dit-il ailleurs (Liv. VIII, ch. III), il faut qu'il y ait dans le nombre quelque chose qui constitue son unité, et ceux qui le composent de monades ne peuvent pas nous dire en quoi consiste cette unité, s'il est un. Car, ou bien le nombre n'est pas un, mais ressemble

à un monceau, ou, s'il est un, il faut qu'on nous dise ce qui constitue l'unité de la pluralité. » Il en est, ajoute-t-il plus loin (Liv. VIII, ch. VI), qui pour résoudre cette question de l'unité, invoquent la participation (à l'un), mais ils ne savent dire ni quelle est la cause de la participation, ni ce que c'est que participer!

εἴπερ εἰσὶν — si les monades sont différentes — 992 a 2.

Aristote revient à l'hypothèse que les monades soient spécifiquement différentes. — Si les monades sont différentes les unes des autres, dit-il, il ne fallait pas déclarer simplement que *les monades* sont les éléments premiers de tous les êtres : il fallait nommer les différentes espèces de monades ; en d'autres termes, il fallait faire comme ces philosophes qui ont posé pour principes premiers deux ou quatre éléments corporels : ces philosophes-là ne se sont pas contentés de dire que les principes des choses sont corporels, mais ils ont dit, par exemple, que les principes ce sont le feu et la terre.

εἴτ' ἔστι τι κοινὸν — que le corps soit quelque chose de commun — 992 a 6.

Aristote vient de s'exprimer, pour formuler l'exemple qu'il vient de donner, comme si le corps était le genre commun sous lequel sont compris les différentes espèces de corps ; mais il ajoute immédiatement : « que le corps soit quelque chose de commun, c'est-à-dire un genre, ou qu'il ne soit pas un genre », car ce n'est pas ce qu'il veut examiner ici. Que le corps soit ou non un véritable genre, il est certain que les physiologues ont distingué leurs principes corporels différents, les uns des autres, et, de l'avis d'Aristote, les Platoniciens auraient dû faire de même, que l'un ou la monade soit, elle aussi, un genre véritable ou non.

Il ne faut pas s'étonner si Aristote semble mettre en doute que

le corps soit le genre des espèces différentes de corps. Si Aristote avait cru devoir examiner ce point ici, et répondre à la question de savoir si « corps » est un genre, il eût répondu négativement : au chap. V, livre I, du *De gener.*, Aristote déclare expressément que le corps n'est pas un genre. Cela signifie *logiquement* qu'aux yeux d'Aristote il n'y a point de définition commune aux différentes espèces de corps, et *ontologiquement* que la matière servant de sujet aux différences dites spécifiques des corps différents n'est pas la même dans tous : ainsi la matière servant de sujet aux différences spécifiques des corps corruptibles, ne serait pas en puissance de recevoir la forme propre aux corps incorruptibles (le soleil, la lune, les astres). D'une manière générale d'ailleurs, lorsque les espèces d'un prétendu genre comportaient, au point de vue de leur nature, des degrés de supériorité, Aristote n'admettait pas qu'il y eût un genre véritable. Il attribuait cette supériorité de nature de certaines espèces sur les autres, non seulement à la supériorité de leurs formes, mais encore à la supériorité de leur matière, ce qui supprimait l'unité de matière entre les espèces, et par conséquent le genre. Cette théorie reposait sur le principe de la relativité de la matière : une forme supérieure réclamant une matière supérieure.

C'est ainsi qu'Aristote n'admettait pas qu'il y eût une définition commune des âmes végétative, sensitive et raisonnable, « parce que là aussi, comme dit Rodier (*De anima*, II, 15 sqq.), il n'est pas possible de donner une définition commune. En effet, on ne pourrait mentionner dans cette définition aucun des caractères propres aux âmes les plus parfaites : si on le faisait, les moins parfaites ne rentreraient plus dans la définition ». — La même difficulté, dit encore Rodier (p. 16), se présente toutes les fois que l'on veut définir une chose qui renferme de l'antérieur et du postérieur, du moins parfait et du plus parfait. Il n'est pas possible d'en énoncer exactement et à la rigueur la nature, « parce que c'est surtout dans le plus parfait (Alex., *De anima*, 16, 18 — 17, 5 — 28, 15) que cette nature se révèle, et que la définition commune ne peut pas énoncer ce qui spécifie le plus parfait, car alors elle ne s'appliquerait plus au moins parfait ».

Dans tous ces cas le nom servant à distinguer le prétendu genre, était, aux yeux d'Aristote, non pas le nom d'un genre, mais un nom employé en des sens différents selon les espèces auxquelles on l'appliquait (πλεοναχῶς λεγόμενον), entre lesquelles il n'y avait pas en effet identité générique, mais tout au plus analogie.

Les principes que nous venons d'exposer nous paraissent le mieux résumés dans cette phrase-ci tirée de la politique d'Aristote (III, 1, 1275 a 34) : δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι τῶν πραγμάτων ἐν οἷς τὰ ὑποκείμενα διαφέρει τῷ εἴδει, καὶ τὸ μὲν αὐτῶν ἐστὶ πρῶτον, τὸ δὲ δεύτερον, τὸ δ' ἐχόμενον, ἢ τὸ παράπαν οὐδέν ἐστιν, ᾗ τοιαῦτα, τὸ κοινόν, ἢ γλίσχρως.

On pourra, quant à l'application de ces principes aux corps, relire l'ingénieuse argumentation de saint Thomas en sa Somme théologique, pars prima, LXVI, 2.

τοῦ ἑνὸς — comme si l'un — 992 a 7.

Aristote désigne ainsi le prétendu genre des monades ou l'ensemble de toutes les monades. D'après ce qu'il vient de dire, cet ensemble paraît présenté par les Platoniciens comme homéomère, à la façon du feu ou de l'eau, puisqu'ils ne signalent pas de différences entre les monades.

εἰ δ' οὕτως — Cependant, s'il en est ainsi — 992 a 7.

S'il en est ainsi, dit Aristote, et si toutes les unités qui existent sont spécifiquement identiques, alors les nombres (entendez : les idées, car c'est des nombres idéaux qu'il est question ici, cf. Alex., *Hayd.*, 117, 10 sqq.) ne seront point substances. — Car, comme dit Alexandre (loco citato), pourquoi les idées seraient-elles substances, si elles sont composées des mêmes unités que celles des nombres que nous employons dans le calcul, et qui manifestement ne sont pas des substances. Mais il est clair, pour-

suit Aristote, que dans le système Platonicien toutes les unités qui existent ne peuvent pas être spécifiquement identiques. Car, si l'on prétend, comme le font les Platoniciens, qu'il y a une certaine unité en soi, dont ils font même la première des idées, et le principe suprême de toutes choses : alors, au lieu d'être spécifiquement identiques, toutes les unités qui existent ne feront pas partie d'un même genre. Comment, en effet, faire rentrer dans un même genre l'unité en soi, principe universel des êtres, et les autres unités? Le nom d'unité appliqué à des choses si différentes ne saurait être le nom d'un genre, il ne saurait être qu'un nom équivoque, dont le sens diffère selon l'application. Car, dit enfin Aristote, s'il n'en est pas ainsi, c'est-à-dire si le nom d'unité n'est pas un nom employé en divers sens, il n'est pas possible qu'il y ait une unité en soi, principe de toutes choses. L'existence de pareille unité rendrait le nom d'unité nécessairement équivoque, parce qu'entre cette unité et les autres il ne saurait y avoir aucune identité de nature.

βουλόμενοι δὲ — mais dans le désir de ramener les choses — 992 a 10.

D'après Platon, de même qu'il y a des idées de l'homme ou de l'animal, il y a aussi des idées des grandeurs géométriques, ce sont *les grandeurs idéales*. En dehors de celles-ci, il y a des lignes, des surfaces et des solides mathématiques, ce sont *les grandeurs intermédiaires*; il y a enfin des lignes, des surfaces et des solides sensibles.

Aristote réfute ici la manière dont les Platoniciens dérivaient de leur matière première (le grand et le petit, la duade indéterminée), les grandeurs idéales.

Aristote fait d'abord observer que les Platoniciens (ἡμεῖς) ont voulu à tout prix dériver les êtres (τὰς οὐσίας —· τὰ οντα· ἀει γὰρ οὐσίας τὰ ὄντα λέγει, Alex., 117, 24-25, *Hayd.*) des principes qu'ils avaient posés. Or ils avaient pris comme principe matériel premier la duade : le grand et le petit; et voici donc comment ils

en avaient dérivé les grandeurs idéales. Ils imaginèrent comme espèces du grand et petit :

première espèce : court et long ;

deuxième espèce : étroit et large ;

troisième espèce : profond et bas.

Et ils dirent :

Ce qui est constitué du court et long est une ligne (μῆκος ou γραμμή) ;

ce qui est constitué du large et étroit est une surface (ἐπίπεδον);

ce qui est constitué du profond et bas est un solide (σῶμα ou στερεὸν).

Voici maintenant l'argumentation qu'Aristote élève contre cette théorie.

Rappelons d'abord que l'opinion d'Aristote c'est que le solide a pour limite la surface, et que la surface a pour limite la ligne ; en sorte que la surface contient la ligne, et le solide contient la surface et la ligne. (Cf. Alex. *Hayd.*, 118, 4 sqq.)

Aristote demande donc comment, dans le système de Platon, ces vérités pourront ne pas être méconnues, comment il sera encore possible que la surface contienne la ligne et que le solide contienne la ligne et la surface.

Et en effet, dans la théorie Platonicienne, les principes matériels dont sont constitués le solide, la surface et la ligne, appartiennent à des genres différents : car, dit Aristote, ce sont des genres différents que le genre « large et étroit » d'abord, le genre « profond et bas » ensuite, et enfin, aurait-il pu ajouter, le genre « long et court ».

Or, il est clair que ce qui est tout entier constitué d'une certaine matière ne contient pas ce qui est constitué d'une matière différente.

Et pour que les Platoniciens ne puissent pas contester ce dernier principe, Aristote ajoute : c'est pour la même raison que le nombre n'est pas contenu dans les grandeurs géométriques, c'est-à-dire dans la ligne, la surface et le solide (ἐν αὐτοῖς), savoir parce que le principe matériel des nombres : beaucoup et peu,

est, lui aussi, un genre différent des matières constituant les grandeurs (ἕτερον τούτων, τούτων scil. : τὸ πλατὺ καὶ τὸ στενον — βαθὺ καὶ ταπεινόν — μικρόν καὶ μέγα).

Arrêtons-nous un instant pour faire remarquer que l'expression ἐν αὐτοῖς ne peut pas être interprétée comme le fait Robin en disant : ἐν αὐτοῖς, scil. : ἐν τῷ πλατεῖ καὶ τῷ στενῷ καὶ βαθεῖ καὶ ταπεινῷ. Le raisonnement d'Aristote est manifestement sans suite dans cette interprétation (Cf. Robin, p. 656, n. 39.). Saint Thomas ne s'y est pas trompé : « Et ad hujus rationis confirmationem, dit-il, inducit Aristoteles simile de numero. Multum enim et paucum, quæ simili ratione ponuntur principia rerum, sunt alterius generis a longo et brevi, lato et stricto, profundo et humili. Et ideo numerus non continetur *in his magnitudinibus*. » Et cette dernière expression est expliquée ainsi quelques lignes plus bas : magnitudines ... scilicet lineam, superficiem et corpus. (Lectio XVI).

Reprenons maintenant le raisonnement d'Aristote : Comme, dit-il, de l'aveu des Platoniciens, le nombre, c'est-à-dire l'abstraction la plus haute de toutes en fait de quantité, n'est pas contenu dans les genres inférieurs, c'est-à-dire dans les grandeurs géométriques, pour la raison qu'il est d'une autre matière qu'elles, il est clair que de même, et pour la même raison, aucune des autres abstractions supérieures ne sera contenue dans les abstractions inférieures : ce qui revient à dire que la ligne ne sera pas contenue dans la surface, ni la ligne et la surface dans le solide. Car, dit Bonitz, superiora genera (τὰ ἄνω) ea appellantur, quæ per abstractionem simpliciora, ideoque τῷ λόγῳ, notione, priora sunt, veluti linea superior plano, planum solido (*Metaph.*, ad loc.). Il n'y a d'ailleurs pas de doute possible sur cette interprétation des expressions ἄνω et κάτω. Cf. *Meta.* B 3, 998 b 18. Δ 6, 1016 a 29, 30. Alex., *Hayd.*, 118, 17 sqq. et Waitz, *Org.*, I, p. 443.

Il restait aux Platoniciens une échappatoire; ils pouvaient répondre à Aristote : les genres long et court, large et étroit, profond et bas sont subordonnés les uns aux autres; large et étroit étant une espèce du long et court, profond et bas étant une

espèce du large et étroit. Cette réplique paraît pertinente à première vue. Car si, par exemple, la matière « profond et bas » est une espèce de la matière « large et étroit », si d'autre part, tout ce qui est constitué de la matière profond et bas est solide, et si ce qui est constitué de la matière large et étroit est surface, il s'ensuivra que le solide contient la surface.

Mais Aristote renverse d'un mot l'objection. Si large (large et étroit), dit-il, est un genre dont profond (profond et bas) serait l'espèce, le solide sera une espèce de surface, ce qui est manifestement absurde. Et, en effet, si deux êtres sont définis par la matière dont chacun d'eux est composé, et que la matière du premier soit genre par rapport à la matière de l'autre, il est clair que le deuxième être sera une espèce du premier.

On sait qu'Aristote appelle corps les figures géométriques à trois dimensions lorsqu'il emploie la terminologie des Pythagoriciens, qui identifiaient le corps à la figure géométrique à trois dimensions, et celle-ci au nombre trois.

ἔτι αἱ στιγμαὶ — de plus, de quoi les points seront-ils constitués — 992 a 19.

Alexandre commente ces mots comme suit : « Voici ce que dit Aristote : les points sont contenus dans la ligne, comme la ligne est contenue dans la surface, et comme la surface est contenue dans le solide. De même donc que ces grandeurs sont de nature différente les unes par rapport aux autres, le point en diffère sans doute lui aussi. Dès lors il faudrait savoir quels sont les principes du point? Et à quel genre faudra-t-il le rattacher? Et comment le ramener au grand et au petit? (*Hayd.*, 119, 14 sqq.). Platon ne nous renseigne pas sur tout cela ».

τούτῳ μὲν οὖν — Aussi Platon combattait-il ce genre — 992 a 20.

Platon croyait éviter le problème formulé ici par Aristote, en niant la réalité du point, qu'il déclarait n'être qu'une hypothèse

géométrique. Aussi, au lieu de parler du point, il parla du « principe de la ligne », qu'il appelait encore, par une désignation plus précise, « ligne insécable ». Alexandre fait bien saisir pourquoi Platon choisissait volontiers cette dernière dénomination : c'est qu'elle lui permettait de ramener le point aux mêmes principes que la ligne : à long et court. (Cf. *Hayd.*, 120, 6 sqq.)

Mais, dit Aristote, ce n'était là que déplacer la question, « car les lignes insécables, si elles sont encore des lignes, il faut leur donner une limite », et cette limite, c'est évidemment, aux yeux d'Aristote, le point. En sorte que, conclut Aristote, la même raison qui oblige à admettre des lignes (et cette raison c'est la nécessité d'une limite) oblige de toute manière à admettre des points. Mais la ligne sera la limite de la surface, et le point sera la limite de la ligne; et ainsi revient la question : de quels principes le point est-il constitué?

τὸ αἴτιον — quoique la sagesse recherche la cause — 992 a 24-25.

On voit très bien par le contexte qu'Aristote entend ici le mot αἴτιον dans le sens étroit de cause efficiente. On peut trouver un autre exemple de cet emploi du mot αἴτιον dans le *De Anima*, Γ 430 a 12. Notre interprétation est d'ailleurs conforme à celle d'Alexandre. (Cf. *Hayd.*, 120, 20 sqq.)

ὃ περὶ τὰς ἐπιστήμας — quant à ce que nous voyons être une cause pour les sciences — 992 a 29-30.

Il s'agit de la cause finale. Il n'y a rien qui soit sans cause finale, mais Aristote aime de désigner l'ensemble des choses gouvernées par les causes finales en y distinguant expressément les sciences, l'intelligence et la nature. Cf. *Eth. Nicom.*, Liv. I, ch. I, initio, et *De Anima*, B 415 b 15 sqq. Aristote a raison de dire que les idées n'ont aucun rapport avec la cause finale. A moins qu'on ne soutienne que les idées sont causes finales en tant que modèles; mais le modèle n'est pas la même chose que la fin.

φασκόντων — quoiqu'ils disent — 992 a 33.

Alexandre : Les Platoniciens en vinrent à poser comme principes des êtres les principes des mathématiques, quoiqu'ils disent eux-mêmes (καίτοι λέγοντες) que les mathématiques ne doivent pas être une fin en elles-mêmes, mais qu'il faut les étudier en vue d'autre chose.

μαθηματικωτέραν — on voit bien qu'elle est trop mathématique — 992 b 2.

C'est le premier défaut de la matière première des Platoniciens. Le P. Maurus nous semble donner ici le meilleur commentaire : « Plato non recte assignavit materiam rerum naturalium. Dixit enim, materiam esse magnum et parvum, sed magnum et parvum videntur potius materia rerum mathematicarum, hoc est magnitudinum, quam rerum naturalium, hoc est rerum mobilium; nam magnitudines componuntur ex magno et parvo, at non apparet quid magnum et parvum conferre possint ad mobilitatem rerum». (*Meta.*, I, C. XI, art. III, 31.) Cette interprétation est d'ailleurs conforme à celle d'Alexandre : μαθηματικὴ μᾶλλόν ἐστιν ἢ φυσική (*Hayd.*, 122, 10-11). Seulement Alexandre envisage la matière première surtout comme duade, pour expliquer l'expression μαθηματικωτέραν, et il ajoute : la duade semble bien plutôt être un principe des nombres que des choses naturelles.

καὶ μᾶλλον κατηγορεῖσθαι — et qu'elle est plutôt attribut — 992 b 3.

C'est le deuxième défaut de la matière des Platoniciens. Elle est, dit Aristote, plutôt un attribut de la matière, et un accident ou différence de la matière que la matière elle-même, comme est le rare et le dense des physiciens. Mais les physiciens s'expriment plus correctement que les Platoniciens, car ils ne font pas de rare et de dense leur matière : ils prennent pour matière « les uns, comme dit Alexandre (*Hayd.*, 122-18 sqq.), l'air, les autres

l'eau, d'autres encore quelque chose d'intermédiaire entre l'air et l'eau », toutes notions de substances; et quant à leur « rare et dense », ils en font les accidents premiers, fondement des différences premières; car ils disent que les êtres diffèrent entre eux par leur densité inégale. Et que les Platoniciens eussent dû s'exprimer comme les physiciens sur ce sujet, Aristote le prouve en ajoutant : en effet, grand et petit (ταῦτα) sont (aussi bien que le rare et le dense des physiciens) une certaine espèce de l'excès et du défaut. Or, l'expression « excès et défaut » représente pour Aristote un genre de différences sous lequel il range expressément comme espèces : plus et moins, dense et rare, grand et petit. (Cf. *Phys.*, A. 4, *Meta.*, H. 2, 1042 b 31 sqq.)

Saint Thomas explique fort bien comment rare et dense rentre dans le genre excès et défaut « spissum enim est quod habet *multum* de materia sub eisdem dimensionibus. Rarum quod *parum* » (Cf. ad loc.)

περί τε κινήσεως — Et quant au mouvement — 992 b 7.

Aristote a dit plus haut que les Platoniciens ne donnent pas la cause du mouvement. Il développe ce point ici. Comme il vient de parler du grand et du petit, il se souvient que quelques-uns ont dit que le grand et le petit était du mouvement. C'est d'ailleurs, s'il faut en croire Eudème, ce que Platon lui-même avait soutenu en rapprochant sans doute les notions : matière, non-être, altérité, changement, mouvement (Cf. Eudème apud Simpl. *Phys.*, 431, et Aristote, *Phys.*, III, 2, 201 b 20 sqq.). Aristote part donc de là pour formuler son argumentation sous forme de dilemme : ou bien, dit-il, le grand et le petit (ταῦτα) est mouvement d'après les Platoniciens, et alors ils ont, il est vrai, assigné une cause au mouvement, mais alors aussi une nouvelle difficulté se présente : les idées, étant composées du grand et petit, seront mues et non immobiles, ce qui est contraire aux doctrines fondamentales de Platon — ou bien le grand et le petit n'est point mouvement, et alors se pose la question : d'où vient le mouvement?

Et laisser cette question sans réponse, c'est être acculé à l'absurde; car, dit Aristote, toute étude de la nature est dès lors supprimée : ἀναιρουμένης δὲ κινήσεως, dit Alexandre, πᾶσα ἡ περὶ τῆς φύσεως θεωρία ἀναιρεῖται (*Hayd.*, 123, 13-14.).

ὅ τε δοκεῖ — et ce qui semble être facile — 992 b 9.

Les Platoniciens, imbus des théories Pythagoriciennes, voulaient démontrer que tout est un, l'un étant le principe des nombres.

Voici, dit Alexandre, comment les Platoniciens s'y prenaient : envisageant les hommes divers, ils considéraient ce qu'il y avait de semblable en eux tous et, découvrant que cette chose semblable en tous était *une* et la même en tous les hommes comme tels, ils ramenaient tous les hommes à cette *unité*-là, et disaient en conséquence que les hommes sont hommes par participation à l'un, appelant cet un ainsi établi sur tous les hommes « l'homme en soi ». Et ils faisaient de même à l'égard des chevaux, des chiens et des autres êtres (*Hayd.*, 124-10 sqq.).

Alexandre explique ensuite que les Platoniciens se faisaient illusion en pensant prouver ainsi que toutes choses participent à l'un et conséquemment que tout est un.

Car, lorsque les Platoniciens ont fait de l'élément commun d'êtres divers, par exemple de l'essence commune à tous les hommes, un être un qu'ils appellent idée, ces êtres divers, tels les hommes multiples, n'en deviennent pas un pour cela. On aura seulement montré que l'homme en soi est un certain être un, non pas que les hommes multiples sont un. « En sorte que les choses multiples, et toutes choses, ne deviennent pas un, quand même on accorderait aux Platoniciens tout ce qu'ils supposent (κἂν συγχωρήσῃ τις αὐτοῖς πάντα ἃ λαμβάνουσιν), mais toutes viennent à l'existence sur le modèle d'un certain être un, tout en étant elles-mêmes multiples, et le restant. Car on ne démontre pas que les hommes multiples et particuliers soient l'homme en soi. »

Et plus loin : « Et toutes choses ne deviennent pas un de cette

manière, mais pour chaque communauté existant entre des choses multiples, il existera quelque chose en soi qui est un, une certaine unité, mais ces êtres multiples ne deviendront pas un » (*Hayd.*, 125).

Bonitz résume donc très bien la pensée d'Aristote en disant : at vero ita non efficitur ut multa sint unum, sed ut præter multa ponatur unum (p. 124).

On voit comment Alexandre interprète l'expression ἐὰν διδῷ τις πάντα : si l'on concède aux Platoniciens tout ce qu'ils supposent, c'est-à-dire, ajoute-t-il plus bas : « si on leur concède que, lorsque plusieurs choses sont désignées de la même manière en vertu de quelque chose de commun existant entre elles, ce quelque chose doive être posé en dehors d'elles, comme un être un, duquel ces choses tiendraient leur être » (*Hayd.*, 126, 22 sqq.).

Il ne faut donc pas, malgré l'apparente antithèse des mots, entendre πάντα dans le sens qu'il a après γίγνεται, c'est-à-dire dans le sens de *tous les êtres*. Autrement on est amené à traduire avec Cousin (p. 174) : « il ne résulte pas (des raisons exposées par les Platoniciens) que toutes choses soient l'unité, mais seulement qu'il y a une certaine unité existante, *et il reste à accorder qu'elle soit tout.* » Or il est impossible de justifier grammaticalement pareille traduction.

Quant à l'expression ἔκθησις, on sait que Platon ne se contente pas de la simple abstraction logique; il sépare entièrement des choses leur forme ou leur quiddité dont il fait un être à part, qu'il suppose exister en dehors d'elles sous le nom d'idée; et c'est précisément cette opération qu'Aristote appelle ἔκθεσις.

καὶ οὐδὲ τοῦτο — et pas même cela — 992 b 11.

Et même cela, dit Aristote, savoir qu'il existe en dehors de toutes choses portant le même nom général, un autre être un qui soit l'idée de ces choses, cela n'est admissible que si le général est toujours un genre. Car les Platoniciens avouaient qu'il n'y a d'idées que des genres. Or pour certaines choses, dit Aristote, il

est impossible d'accorder que le général soit un genre. D'après Aristote, en effet, le nom général ne désigne un genre que s'il s'applique d'une manière univoque aux choses diverses qu'il désigne, c'est-à-dire si ces choses ont une définition commune. Cette notion du genre oblige à rejeter comme genres, nous l'avons déjà vu, tout ce qui contient de l'antérieur et du postérieur, du parfait et de l'imparfait, comme, par exemple, âme, corps, etc.

οὐδένα δ' ἔχει λόγον — et il est impossible aussi d'expliquer — 992 b 15.

On sait que Platon, de même qu'il parlait de l'homme en soi, de l'animal en soi, etc., donnait aussi comme principes et causes des lignes, surfaces, et solides sensibles, la ligne en soi, la surface en soi, le solide en soi, réalités qu'il faisait indivisibles et uniques chacune dans son espèce (Alex., *Hayd.*, 127 passim). C'étaient des êtres postérieurs aux nombres parce que le complexe est postérieur au simple, et que le nombre est plus abstrait et plus simple que la grandeur. Aristote se demande donc quelle est leur nature. Ce ne sont pas des idées, dit-il, car les idées sont des nombres, et ces réalités-ci ne sont pas des nombres ; ce ne sont pas non plus les êtres intermédiaires de Platon : car les êtres intermédiaires sont mathématiques, ils existent par conséquent en exemplaires multiples de la même espèce; enfin, loin de pouvoir être assimilés aux lignes, surfaces et solides sensibles et corruptibles, les réalités dont il est question sont posées comme principes et causes transcendantes de leurs homonymes sensibles. Il faut donc admettre, conclut Aristote, que voici un quatrième genre de réalités : ce qui paraît absurde, car où s'arrêtera-t-on dans cette multiplication des sortes d'êtres?

ὅλως τε — Puis, à un point de vue général — 992 b 18.

Les Platoniciens cherchaient à déterminer les principes communs à tous les êtres, et ces principes c'étaient, d'après eux, les

éléments constitutifs des nombres. Recherche absurde, dit Aristote, car il fallait auparavant distinguer les êtres : le nom d'être n'étant pas univoque, mais étant au contraire appliqué en des sens absolument différents aux choses multiples qu'il désigne. Selon la théorie d'Aristote, en effet, l'être n'est pas un genre. Ainsi il n'y a aucune communauté de nature entre la substance et l'accident, quoique l'un et l'autre soient appelés être; il n'y a de commun entre la substance et l'accident que le nom d'être : n'ayant aucune communauté de nature, les êtres désignés par ce nom employé en des sens différents, n'ont pas les mêmes principes. Il est donc absurde de chercher d'une manière générale les principes des êtres, sans distinguer les catégories différentes des êtres. (Cf. Alex., 128-12 sqq.)

Notons que le mot στοιχεῖα est employé ici dans le sens général de principes, et non dans le sens restreint d'éléments constitutifs; c'est ce qui résulte manifestement de ce qui suit.

ἄλλως τε καὶ — surtout si les principes qu'on veut chercher ainsi — 992 b 19.

Ne point distinguer les êtres lorsqu'il s'agit de rechercher les principes, est surtout absurde, dit Aristote, si les principes qu'on cherche ce sont les principes *desquels sont constitués* les êtres : ἐξ οἵων ἐστὶ στοιχείων, c'est-à-dire les éléments primitifs matériels des êtres. C'est la détermination ἐξ οἵων ἐστὶ, affectant στοιχείων, qui donne ici à ce dernier mot le sens restreint de principes matériels. La preuve que donne Aristote de son observation, c'est que toutes les sortes d'êtres n'ont pas de matière : de quelle matière seraient constitués les accidents, comme : faire, souffrir, etc. ? Les accidents ont bien une certaine matière pour sujet, savoir la substance dont ils sont les accidents, mais ils ne sont pas intrinsèquement constitués de matière.

ἢ οἴεσθαι ἔχειν — ou penser qu'on les possède — 992 b 25.

Alex. : ἢ ζητεῖν ἢ οἴεσθαι εὑρηκέναι μάταιον — *Hayd.*, 129-9.

πῶς δ' ἄν τις — D'ailleurs comment quelqu'un pourrait-il apprendre — 992 b 24.

Voici quelle est la pensée d'Aristote. En admettant qu'il y ait des principes de toutes choses, encore sera-t-il impossible d'apprendre à connaître ces principes; et la preuve en est, que celui qui aurait à apprendre ces principes devrait nécessairement, avant de les apprendre, se trouver sans connaissances d'aucune espèce. En effet, dit Aristote, si quelqu'un apprend la géométrie, il peut bien auparavant savoir autre chose, mais non pas la géométrie elle-même (autrement il ne saurait plus l'apprendre, il est impossible qu'on apprenne ce qu'on sait déjà); or, il en est de même en toute autre chose : celui qui apprend n'importe quelle science, ne connaît pas auparavant l'objet de cette science-là. Et Aristote conclut : par conséquent s'il existe une science qui a pour objet toutes choses, c'est-à-dire une science de toutes choses, celui qui devrait l'apprendre, il faudrait supposer qu'il ne connût auparavant rien du tout (puisqu'autrement il connaîtrait, tout au moins en partie, ce qui fait l'objet de la science qu'il va apprendre).

Arrêtons-nous un instant avant d'exposer la suite de l'argumentation d'Aristote : il s'agissait de prouver tout d'abord cette proposition-ci : celui qui apprendrait *les principes de toutes choses* devrait ne connaître auparavant rien du tout. Or il semble qu'Aristote ait seulement démontré la proposition suivante qu'il substitue à la proposition ci-dessus : celui qui apprendrait *la science de toutes choses* devrait ne rien connaître auparavant — et ces deux propositions ne paraissent pas identiques. Mais il faut remarquer que selon la théorie d'Aristote, avoir la science d'une chose, c'est connaître les principes de cette chose, et ainsi, apprendre les principes de toutes choses est identique à : apprendre la science de toutes choses. Alexandre invoque expressément, dans l'interprétation de notre passage, la doctrine d'Aristote que nous venons de signaler : « si une chose a des principes, dit Alexandre, on ne connaît cette chose que si on connaît ses principes » (*Hayd.*, 129-15, 16.).

Ainsi donc, Aristote croit avoir démontré suffisamment que

celui qui apprendrait à connaître les principes de toutes choses, devrait n'avoir auparavant de connaissances d'aucune sorte, et il fait de cette proposition la majeure de son raisonnement.

Voici en substance sa mineure : or aucune science ne s'apprend que par le moyen de certaines autres choses connues auparavant.

La conclusion (Aristote ne la formule pas) s'impose : donc il est impossible d'apprendre à connaître les principes de toutes choses.

ἢ τινῶν — soit quelques-unes — 992 b 31.

« ou quelques-unes, dit Alexandre, comme dans les démonstrations » (*Hayd.*, 131, 11).

Aristote fait, en effet, remarquer dans ses *Anal. Post.*, Liv. I, ch. II, que parmi les principes dont il est fait usage dans une démonstration, seuls les axiomes doivent nécessairement être connus auparavant par celui à qui la démonstration est faite. Il n'en est pas de même, par exemple, d'une définition de termes dont il serait fait usage par celui qui démontre. Rien n'empêche que pareille définition soit proposée et accordée au cours même de la démonstration, sans que l'auditeur l'eût encore entendu proposer auparavant, ou eût jamais connu ni le terme employé, ni sa définition. Mais quant aux axiomes, par exemple : qu'une même chose ne peut pas en même temps être et n'être pas, comme la connaissance de ces sortes de principes fait toute la force démonstrative, et qu'on ne pourrait pas les faire connaître à quelqu'un qui ne les connaîtrait pas naturellement, il est clair qu'on ne pourrait rien démontrer à une personne qui les ignorerait.

καὶ ἡ δι' ἀποδείξεως — tant l'instruction par démonstration 992 b 31-32.

Nous tirons d'Alexandre le commentaire suivant de notre passage : « Nous apprenons quelque chose soit par démonstration, soit par définition, soit par induction. Or, l'instruction qu'on

reçoit par voie de démonstration, suppose connues de celui qui apprend, certaines choses autres que celles qu'il apprend. Ce sont les axiomes, connaissances naturelles et prémisses immédiates, par exemple : que des choses égales à une même troisième sont égales entre elles, ou bien que toutes choses comportent affirmation ou négation. De même la connaissance que nous acquérons par voie de définition, suppose certaines choses connues auparavant. Ainsi, celui qui apprend la définition de l'homme : animal terrestre bipède, ne sait pas, avant de l'apprendre, que cela c'est l'homme, mais il connaît auparavant chacun de ces éléments : animal, terrestre, bipède; autrement il ne saurait apprendre que cela c'est l'homme. De même aussi, en apprenant par induction, on apprend le général, mais celui qui apprend ainsi doit connaître déjà les choses par lesquelles il apprend, et, dans l'induction, ces choses ce sont les choses particulières » (*Hayd.*, 150, 12 sqq.).

ἀλλὰ μήν — et en vérité — 992 b 33.

Aristote vient de prouver que la science des principes de toutes choses est impossible, en faisant observer que pareille science ne saurait être apprise, c'est-à-dire qu'à l'égard de la vérité qu'elle devrait contenir, on ne pourrait passer de l'ignorance à la connaissance. On pouvait lui objecter que cette science est peut-être innée. C'est à cette objection qu'il répond ici

ἔτι πῶς τις γνωριεῖ De plus, comment quelqu'un distinguera t-il — 993 a 2-3.

Supposons même que parmi les connaissances que quelqu'un posséderait, il ait la connaissance de certaines choses qui se trouveraient être en fait les éléments premiers de tout ce qui existe — soit qu'il ait cette connaissance par nature, soit qu'il l'ait reçue — : comment encore, dit Aristote, pourra-t-il distinguer, reconnaître (parmi les choses qu'il connaît) celles dont sont constitués tous

les êtres, et par quel moyen pourra-t-il le distinguer avec évidence? Et Aristote développe cette nouvelle difficulté comme suit : que les lettres simples de l'alphabet, connues de quiconque connaît la grammaire, soient ou non les vrais éléments premiers de toutes les syllabes, il resterait toujours à le démontrer : car on discute si ζα, par exemple, est composé de σ, de δ, et de α, ou si ce n'est pas là un son irréductible à tous les autres sons connus.

Faut-il croire que les arguments par lesquels les grammairiens essayaient de démontrer que ζ n'était autre chose que le composé de δ et de σ, ou le contraire, étaient également plausibles?

ἔτι δὲ ὧν ἐστὶν — Puis comment quelqu'un connaîtrait-il — 993 a 7.

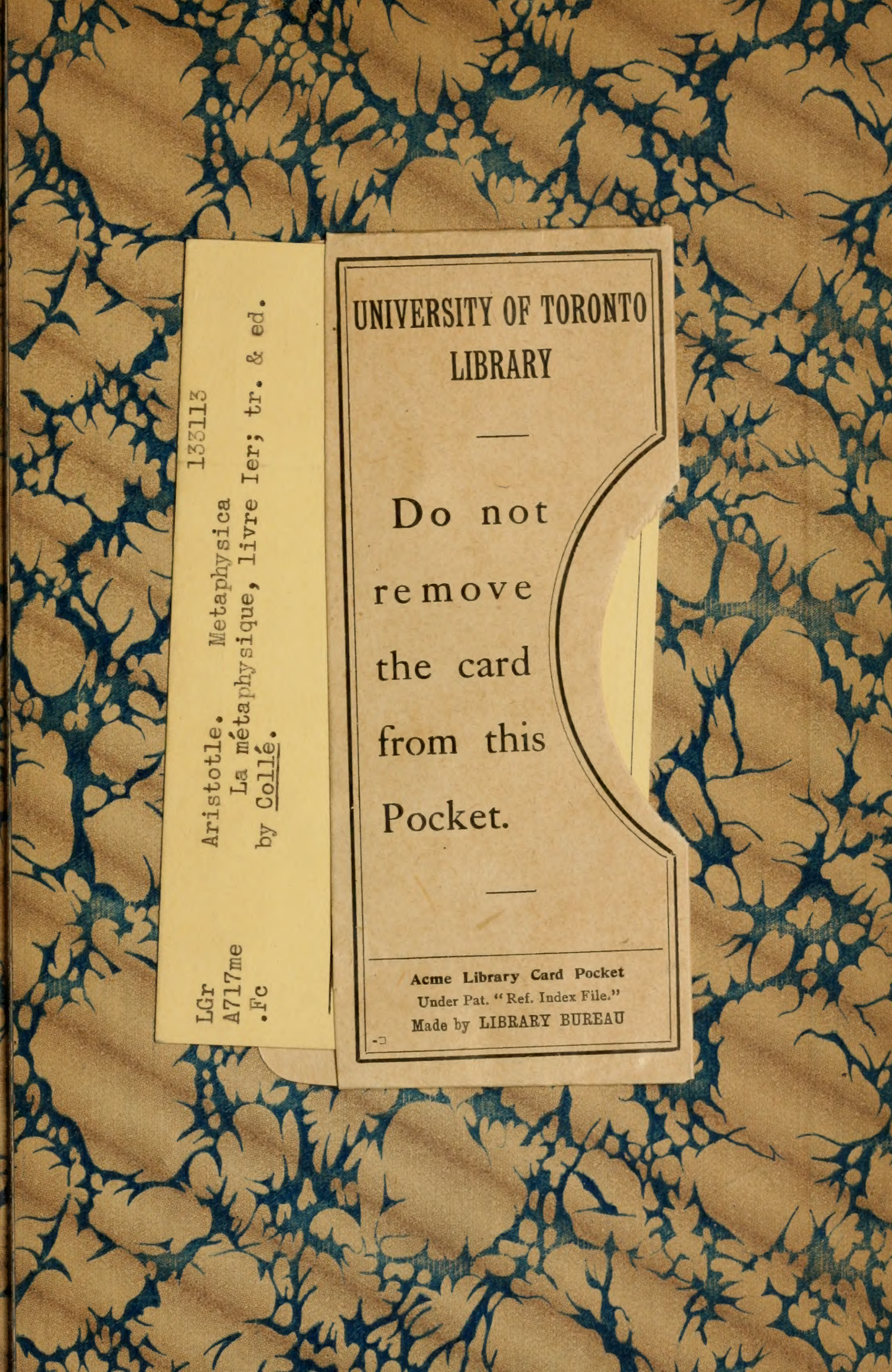
Si, dit Aristote, toutes choses se réduisaient aux mêmes éléments constitutifs, comme toutes les syllabes se réduisent aux mêmes éléments, savoir les lettres, éléments propres des syllabes, il s'ensuivrait nécessairement que sans avoir la perception sensible, on posséderait la connaissance des choses qui font l'objet de la perception sensible. Et, en effet, il suffirait de connaître les principes des choses non-sensibles pour connaître aussi les principes des choses sensibles et par conséquent ces choses sensibles elles-mêmes : tout comme celui qui connaît les éléments des syllabes peut composer avec eux toutes les syllabes, parce qu'elles se réduisent toutes aux mêmes éléments, savoir les lettres de l'alphabet. Dès lors un sourd connaîtrait les sons, un aveugle connaîtrait les couleurs, etc. Or, cela est absurde; comment, dit-il, cela serait-il possible?

CHAPITRE X.

ἐπεὶ καὶ Ἐμπεδοκλῆς — Ainsi Empédocle dit — 993 a 17.

Le P. Maurus commente ce passage comme suit : Empedocles dixit, ossa non tam esse elementa, quam rationem seu proportionem elementorum; sed ratio et proportio est forma ac quidditas : ergo tetigit causam formalem. Et quia etiam caro magis est caro, quia habet certam proportionem elementorum, quam quia continet quatuor elementa, terram nimirum, aquam, aerem et ignem : ideo etiam caro et cetera entia naturalia sunt id quod sunt, magis propter formam quam propter materiam. Hoc tamen expresse non dixit Empedocles, sed ita indicavit, ut si alter explicasset, plane consensisset. Sed hæc satis sunt antea exposita. Dubitationes vero circa hæc occurentes proponentur libro tertio, siquidem potuerunt esse utiles ad quæstiones in tota hac scientia examinandas.





UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY
Do not
remove
the card
from this
Pocket.
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU
LGr
A717me
.Fc
Aristotle. Metaphysica 133113
La métaphysique, livre Ier; tr. & ed.
by Collé.

